TRATADO DE
Biología y Psicología

Compuesto por el R.P. Fray
Eduardo Hugon O.P.

Sanctis Andreae

Boecxen ende Hoecxen

Tratado de biología y psicología

Compuesto por el R.P. Fray Eduardo Hugon O.P

Maestro de Sagrada Teología y sodálite de la Academia Romana de Santo Tomás de Aquino

2026

Boecxen ende Hoecxen

Del traductor:

Esta traducción se hizo con miras a presentar la solidez de la filosofía tomista a quienes les es desconocido sobre un punto bastante malentendido, tanto por creyentes, como no creyentes, a saber, lo que enseña la Iglesia y la filosofía perenne acerca de la vida, el espíritu y el alma.

Para facilitar este objetivo, añadí notas explicando algunos tecnicismos, además de los apéndices, que tratan de temas que necesitaban una más larga explicación. También se procuro traducir en un lenguaje accesible, antes que castizo o literal del original.

Si usted busca utilizar este libro con fines de investigación académica, le ruego que consulte mejor el excelente texto original de Hugon, de fácil acceso en internet. Vale.

El autor dedica este tratado
del alma a la humanidad
Crucificada de nuestro Señor
Jesucristo, de la cual hombres
y ángeles traen sus
perfecciones

Tratado primero.

De la vida vegetativa y sensitiva.

Primero se investigará la vida y se considerará la noción y el origen de la vida en común. En este Tratado buscaremos las siguientes cosas. Primero, la noción de la vida en común. Segundo, el principio de la vida en común. Y tercero, la vida vegetativa y sensitiva, en especial.

Cuestión primera.

De la noción de la vida en común.

Para formar una noción genuina de la vida, consideraremos la vida de tres modos. El primero, de acuerdo al aspecto científico, pues de estas nociones el filósofo se sirve. Segundo, de acuerdo al concepto filosófico. Y tercero, de acuerdo a su finalidad y A sus grados.

Artículo primero

Donde se considera la vida de acuerdo al aspecto científico

I. Los cristales y los seres vivos presentan algunas características comunes.

1. Es común a ambos que estén constituidos por materia y forma, y que en un sólo compuesto no puedan existir múltiples formas sustanciales.
2. Ambos contienen átomos materiales, extensos, ya pesen o no, como dicen algunos del éter.

2 3. En ambos se observa una comunidad de elementos químicos: en los seres vivos concurren oxígeno, hidrógeno, carbono, nitrógeno, los cuales son similares al oxígeno, hidrógeno, etc., de los cristales.

4. En ambos ocurre movimiento: ni los seres vivos ni los cristales están en completa quietud, sino que están sujetos al movimiento, sea local, cuando se trasladan de un lugar a otro, o vibratorio, cuando el éter actúa sobre las moléculas. Este movimiento se produce en todos según las leyes físicas de la gravitación, atracción, la conservación de la energía, etc.

5. En ambos se desprende actividad interna y propia, que los mueve a la producción de ciertos efectos.

II. diferencias

1. El movimiento[1] proveniente del interior: la diferencia primera y la más radical es que los seres vivos se mueven desde su interior según alguna especie de movimiento. Los cristales, si bien son movidos, nunca se mueven a sí mismos.[2] Lo pesado y lo ligero no se dice que son movidos, sino cuando están fuera del lugar propio que les corresponde. En cambio, cuando

[1] La palabra latina *motus* no se reduce al desplazamiento local, sino que se refiere a cualquier tránsito de lo que un ente puede ser a que el ente tenga tal ser. Así, *motus* se asemeja más a las palabras *devenir* o *cambio.* En este libro, se usará mayoritariamente las palabras *moción, movimiento* y, ocasionalmente, *mundanza* o *alteración.*
[2] En latín: *movetur, sed non se movent.*

están en su lugar apropiado y natural, se encuentran en descanso y no se mueven. Al contrario, «las plantas y los demás seres vivos se mueven con un movimiento vital de acuerdo con aquello que está en su disposición natural, no accediendo a ella ni retrocediendo de ella, no acercándose a ella ni retrocediendo de ella» (*STh,* I, q. 18, a. 1, ad 2). 3

2. Son diferentes en cuanto al origen, los cristales se originan, pero no nacen. Los seres vivos, en cambio, se originan por generación, que se define como *el origen de un viviente gracias a otro viviente en principio conjunto a través de una naturaleza semejante*. Al hablar de *origen,* nos referimos a que la cosa generada debe emanar del ser vivo y que el que genere influya activamente en la naturaleza de la cosa generada.—Al hablar de *principio conjunto*, nos referimos que cuantas veces que se genera la cosa, esta debe de originar de algún modo en aquel que lo genera, por algo que ya esté en el que genera y que permanecerá en lo generado. Al hablar de *A través de una fuerza semejante* decimos que es necesario que el poder del origen debe engendrar una naturaleza en la que convenga lo generado como lo que genera. Entonces, si el ser emanado se asemeja a la naturaleza de su causante, pero no a la fuerza a través de la cual este mismo procedió, no se dice propiamente que haya sido generado. Así, Eva, 4

> aunque salió de Adán y era semejante a Adán, no se la llamó su hija, porque ella no se parecía a la fuerza que la tomó de la costilla de su marido (Cfr. *STh*, I, q. 27, a.2).

Pero para que se produzcan cuerpos minerales basta la acción física o química, y lo mismo se puede decir de El hombre cuando produce arte.

3. También difieren en cuanto a su proceso y duración. Los cristales siguen creciendo en su forma y duran indefinidamente, no teniendo fases de desarrollo. En cambio, los seres vivos tienen periodos de crecimiento, de estabilidad y, finalmente, de disminución.

4. De los cristales se desprende la estabilidad y cierta fijeza en sus elementos químicos. En cambio, en los seres vivos, se produce cierta inestabilidad de sus compuestos, pues la materia de los seres vivos está continuamente en flujo y se renueva sin cesar.

5. Estructura y forma. Los cristales son homogéneos, es decir, una agregación de moléculas semejantes. Los seres vivos, por el contrario, gozan de una composición compleja. Los seres vivos se constituyen de células, cuando no de fibras y de vasos; En los cristales no hay nada que se pueda llamar una organización propiamente dicha—En los minerales, los elementos químicos se asocian de acuerdo a proporciones definidas, lo cual no sucede con los seres vivos.

La forma de los cristales regulares se halla en todo sentido determinada, pero en los seres vivos son aparentemente irregulares en la mayor parte de los casos.

6. Finalmente, difieren por la nutrición. Los cristales crecen con la yuxtaposición de las partes, en cambio, los seres vivos crecen por recepción de nutrientes y asimilación.

III. Plantas y animales (Cfr. BERNARD—b)

Estos dos tienen en común:

1. El protoplasma, que se conforma en ambos de los elementos de oxígeno, hidrógeno, nitrógeno y carbón.
2. Ambos se originan a través de la generación por padres de especies semejantes.
3. En ambos se halla cierto tipo de respiración, que culmina en la exhalación de ácido de carbono.

Diferencias:

1. La sensación, por la cual los animales pueden conocer y apetecer objetos externos a ellos.
2. El poder locomotivo, por la cual el ser vivo se trae por medio del movimiento local a la cosa aprehendida y apetecida o se refugia del mal aprehendido e inminente.
3. La estructura: En los vegetales existe una estructura celular y vascular; pero en los animales concurren además la estructura

conjuntiva, epitelial cartilaginosa y en general de todas aquellas estructuras que estudia la histología.

4. Composición química: en los animales siempre hay estos cuatro elementos: oxígeno, hidrógeno, carbón y nitrógeno; pero en los seres vegetativos o falta el nitrógeno o se tiene en una cantidad menor.

IV, Composición química de los seres vivos

Tres son los elementos químicos de la organización de los seres vivos: *lo simple, lo compuesto y los principios inmediatos*. Los elementos simples son: *el carbón*, que es como el sustrato y vínculo de todo organismo; *el oxígeno*, que se encuentra sobre todo en los tejidos; *el hidrógeno,* en los compuestos orgánicos; *el nitrógeno,* que siempre se halla en el protoplasma de los seres vivos. Pero como el protoplasma se halla en menor medida en las plantas que en los animales, aquellas reciben una menor cantidad de nitrógeno. También podemos encontrar el hierro, calcio, sodio, cloro y fósforo.

Entre los elementos *compuestos* vemos al *agua*, que forma dos tercios del cuerpo humano; el *carbonato de calcio,* que fortalece los huesos; la *sal* en la sangre y la carne; la *hemoglobina,* en los glóbulos de la sangre oxigenada.

Los principios *inmediatos* son tres: los *sedimentos,* las *grasas* y las *sustancias albuminoideas.*— los sedimentos pueden ser la amilasa o la glucosa. Las

grasa son los aceites, la manteca y la mantequilla. En las grasas hay tres especies: la oleína, la margarina y los ésteres. Entre las *sustancias albuminoideas* se encuentra la *albúmina*, que forma setenta y cinco partes de cada mil de nuestra sangre, la *fibrina* y la *caseína*. Aunque hay que ver que los seres vegetativos también tienen albúmina.

V. Composición anatómica de los seres vivos

La *célula* es el principio de todo organismo. En una célula completa deben de haber por lo menos cuatro cosas:

1. *Protoplasma:* o las sustancias albuminoideas, que se contraen y mueven, en donde se encuentra la moción vital y en la que se desprende un flujo perpetuo del interior al exterior y viceversa.
2. *Núcleo:* en el que incluimos cierto humor en moción continua llamado líquido nuclear.
3. *Nucleolo:* un corpúsculo contenido por el núcleo.
4. *Membrana envolvente.*

Pero todo esto no se encuentra más que en la célula completa; a veces puede faltar uno, a veces el otro; sin embargo, nunca se desea que falte el protoplasma mientras la célula viva.

Las células, a veces, se extienden de tal manera que son delgadas en los extremos, mientras que en el medio están hinchadas, apareciendo como fusos; en este caso

se les llama fibras. Entre las células o fibras hay intersticios, los cuales están llenos de líquidos elementales que nutren a la célula.

De la secreción de las células resultan diversos humores, entre los cuales está la sinovial, el líquido que lubrica las articulaciones de los miembros, de la misma manera que la maquinaria se engrasa con aceite.

VI. En la célula se encuentra una suerte de compendio de todos los fenómenos vitales

Las células nacen, se nutren , crecen, se multiplican y mueren. Harto célebre es el aforismo de Virchow: *toda célula nace de una célula.* La célula progenitora se nutre de líquidos, en los cuales está sumergida casi por completo. De la nutrición resulta el aumento; sin embargo, no todas aumentan en la misma proporción. Las células musculares se producen en mayor cantidad; en cambio, las células de la epidermis son escasas.

Las células se multiplican, y por esta razón se forma y crece el organismo. Solo se multiplican aquellas de las cuales el protoplasma goza de toda su actividad. Sin embargo, cuando la célula alcanza una completa expansión, se divide en dos partes, las cuales producen nuevas células. Esto ocurre de manera sorprendente cuando está presente la membrana envolvente: el núcleo se divide en dos partes; pronto resultan dos nuevas células, las cuales a su vez se dividen en dos, y así sucesivamente. De cuatro se generan ocho, luego dieciséis, después treinta y dos,

luego sesenta y cuatro, etc. La causa de esta multiplicación parece ser la contractilidad del protoplasma.

Finalmente, la célula muere. Las células de la epidermis tienen una vida muy breve: pronto nacen, se secan y se caen. En cambio, las células de los músculos y nervios no perecen ordinariamente a menos que muera el propio ser vivo del que son partes.

De la disposición ordenada de las células resultan los órganos, los aparatos y los sistemas:

— *Órgano* designa una parte del organismo dotada de una estructura especial y destinada a una función fisiológica particular: tales son el pulmón, el corazón, el hígado, el estómago.

— *Aparato* es un conjunto de varios órganos que cooperan para un fin común. Así, el aparato digestivo comprende la boca, que tritura los elementos; el estómago, que los digiere; los intestinos, que los absorben; y las glándulas, que elaboran los líquidos necesarios para la digestión.

— *Sistema* es un conjunto de partes de la misma naturaleza que realizan funciones similares en el cuerpo entero: así, el sistema nervioso comprende todos los nervios en todo el cuerpo; el sistema muscular, todos los músculos.

Admirable es la continuidad entre las células; pues la multiplicación de las células no se produce por mera yuxtaposición o separación, sino de tal manera que se forma un solo organismo y las células se

subordinan unas a otras, de tal forma que de un solo miembro, v.gr., de un solo diente, algunos fisiólogos han podido deducir la naturaleza del organismo entero.

ARTÍCULO SEGUNDO

Donde se considera la vida bajo el aspecto filosófico

I. Hay dos acepciones de la vida.

Lo viviente se define ora por el acto segundo, es decir, la operación[3] vital; ora por el acto primero, es decir, la misma sustancia viva. ¿Pero cuál de estas es la mejor definición? En cuanto a la etimología, el nombre de *viviente* se debe designar a la operación. Pero el mejor significado de la vida sería más bien la sustancia viviente que la operación vital. La razón de esto es que a las cosas las llamamos según las conocemos. Y a las sustancias las conocemos principalmente por sus propiedades u operaciones, de acuerdo con el axioma: *lo obrado se conoce antes que la sustancia.* Así, nombramos a las sustancias según su operación o sus propiedades. Así, los nombres, aunque muchas veces se traen de algo exterior y visible que rodea a la cosa, en realidad están ordenados principalmente a significar la esencia de la cosa misma y esto hemos de decir de la vida, pues su nombre se trae de algo aparente, a saber, la operación de las cosas que se mudan a sí mismas;

---

[3] «*Operación*: Actividad. El segundo acto de un poder» (WUELLNER, 84). Véase el II. De esta sección. Aquí se optará por traducir por *operación* y, ocasionalmente, *obra*.

> sin embargo, no se da para indicar eso, sino para indicar la sustancia que le corresponde según la naturaleza que conlleva el moverse por sí misma, o, también, y de algún modo, su impulso para actuar. Según esto, vivir no es más que el ser en tal naturaleza; y vida no significa más que lo mismo, pero en abstracto; como carrera significa en abstracto lo mismo que correr. De ahí que *vivo* sea un predicado sustancial, no accidental. Sin embargo, algunas veces, si bien con menos propiedad, indica las mismas operaciones de la vida, de las cuales toma el nombre (*STh*, I, q.18, a.2).

II. Definiciones insensatas de la vida

Stahl define la vida así: «la conservación del cuerpo en su mezcla corruptible, pero sin incurrir en la corrupción». Definición insensata, pues no conviene ni *a todos* los seres vivos, ni *exclusivamente* a los seres vivos, pues no conviene ni a Dios ni a los Ángeles e incluso algunos cuerpos por efecto milagroso pueden conservarse en perfecta incorrupción y conservar su vida.

Blainville: «la vida consiste en dos mudanzas internas, una de composición, otra de descomposición que suceden simultánea y continuamente».—Esta definición es meramente descriptiva, describiendo a la vida por parte de una sola operación, que es la nutrición.

Béclard: «la vida es la organización en acto».—Esta definición sólo conviene a la vida orgánica y describe sus propiedades, pero no se asigna nada a la naturaleza intrínseca de la cosa.

Bichat: «un complejo de funciones que se resisten a la muerte».—Esta definición define a la cosa

por su efecto, define lo que quiere definir con la cosa resiste a la muerte. Del mismo modo, supone que la vida es un complejo de accidentes. Estos argumentos también valen contra la definición que proponen los positivistas: «la vida es un complejo de funciones psíquicas».

Schelling: «la vida es la tendencia a la individuación». Esto no conviene ni sólo a la vida ni a todos los seres vivos, pues si hablamos de la tendencia a la individuación propia, esto conviene a todos los seres de la naturaleza, no solo a los seres vivos; si lo entendemos como la tendencia al reproducir aquello que es semejante a uno mismo, esto conviene a todos los agentes, no sólo a los seres vivos; finalmente, si entendemos esto como la tendencia a reproducir lo semejante a uno mismo mediante la generación, esto solo conviene a la vida vegetativa, no a todos los vivientes.

Cuvier: «la vida es la facultad de ser asimilada por el organismo perdurando por elementos externos». Esta definición no conviene a todos los seres vivos, sino solamente a la vida orgánica. Además, es meramente descriptiva, pues describe ciertos fenómenos de los seres vivos, pero no la esencia y lo principal del concepto de vida.

III. Primera conclusión: El concepto formal de la vida consiste en que un ser vivo es una sustancia que se mueve a sí misma desde su interior de acuerdo con su naturaleza y su disposición natural, con mudanza activa en la cual el ser evoluciona y se perfecciona o, por lo menos, se conserva en su propia perfección.

La mudanza o movimiento tiene tres definiciones: 1) en el sentido estricto de Aristóteles: «actualidad de lo potencial en cuanto tal», es decir, en cuanto en potencia. Con esta manera de mudanza, el sujeto se actualiza y también, en cierto modo, permanece en potencia. Me acerco a una iglesia; estoy en acto con respecto a la iglesia; mas como puedo acercarme más, permanece en mí cierta potencia, pues no me he terminado de acercar. Caliento agua. El agua está en acto; pues de cierto se comienza a calentar; pero sigue habiendo cierta potencia, pues el agua sigue sin estar del todo caliente. Vemos en ambos casos al sujeto que está en medio de la potencia y del acto. El movimiento o mudanza es la potencia que está tendiendo actualmente al acto perfecto.

2) El sentido común define a las mudanza o movimiento como el paso de la potencia al acto. Esta definición también se encuentra en el estado entre la mera potencia y el acto perfecto. Mas en esta definición, el acto de entender también se llama movimiento o mudanza. Y por eso, llamamos *acto perfecto* cuando nuestra mente capta un raciocinio.

3) En sentido lato el movimiento se refiere a toda operación, aunque esta sea perfectísima y se excluya cualquier transición de la potencia al acto. En este sentido san Agustín habla del «Espíritu creador inmóvil en el tiempo y en el espacio».

Conclusión: a partir de cualquier definición del movimiento o mudanza: que un movimiento más perfecto viene de una forma de vida más perfecta, pues el movimiento intrínseco es movimiento evolutivo y perfectivo, como constará de las definiciones y explicaciones que daremos. No decimos que la vida sea un movimiento simplemente espontáneo, ya que la vida es de alguna manera provocada, sino que sostenemos que es un movimiento activo orientado al bien y al beneficio de su sujeto.

Se prueba la conclusión. Primer argumento: las señales más claras de la vida. El concepto de la vida es más fácil de captar con las cosas que manifiestan tener vida más claramente. Así, la vida se manifiesta con mayor claridad en los animales. La planta está en el confín entre las cosas vivas y los minerales y se distingue menos su movimiento de las operaciones de los seres inorgánicos. Captamos más fácilmente la vida en los seres intelectuales, incluyendo los más perfectos. Por lo tanto, tomamos el concepto de la vida principalmente de los animales.

> Por lo que decimos que un animal vive, es el movimiento que empieza a tener por sí mismo; y decimos que vive mientras manifiesta tener tal movimiento. Pero cuando no tiene movimiento por sí mismo, o tiene que ser movido por otro,

> entonces se dice que está muerto, que le falta la vida (STh, I, q.18, a.1).

El concepto de vida, pues, consiste en que el ser vivo es una sustancia que se muda a sí misma desde sí misma con sus fuerzas intrínsecas y con sus movimientos propios.

El segundo argumento: La comparación del movimiento o mudanza de los seres vivos. Con el movimiento de los seres inorgánicos. El concepto de vida solo se debe asociar a aquello que es propio de los seres vivos; es así que moverse a sí mismo desde el interior sólo conviene a los seres vivos y de ningún modo compete a los seres inorgánicos. Por lo tanto, etc. Expongo el argumento menor[4]. Si los seres inorgánicos se mudaran desde su interior. o tuvieran fuerzas de su propia naturaleza, se moverían más cuando estuviesen en su medio ambiente natural. Pero he aquí que los cuerpos inorgánicos, como los elásticos, los leves o pesados, no se mueven sino cuando están fuera de su ambiente natural. Cuando están en su ambiente natural y propio, descansan y cesan de moverse, por lo tanto, los cuerpos inorgánicos no se mueven desde su interior. Veamos ahora la situación contraria. Algo que se mueve a sí mismo desde su interior o por las fuerzas de su propia naturaleza se mueve más cuando está en su disposición natural y deja de moverse cuando se aleja de la disposición de su medio ambiente. Así, las plantas

[4] El silogismo aristotélico consiste en una premisa mayor, de corte generalmente mas universal; de una premisa menor, normalmente trayendo un caso particular o menos universal del cual se deduce una conclusión. El siguiente es un ejemplo paradigmático: «Todos los hombres son mortales (premisa mayor); es así que Sócrates es un hombre (premisa menor). Luego, Sócrates es mortal (Conclusión)». Léase el Anexo B para más información.

y los animales se mueven más cuando están en su medio ambiente natural y, por el contrario, cuando se alejan de este, se alejan más de su movimiento y cuando están en un ambiente completamente contrario a aquel que les es natural, dejan de moverse completamente y mueren. Por lo tanto, el movimiento interno sólo conviene a los seres vivos. Por lo tanto, el concepto apropiado de la vida es el movimiento desde el interior. Esto lo volveremos a hablar en el número VI.

Tercer argumento: El concepto de vida consiste sobre todo en aquello que es común a todos los seres vivos, ahora sean vegetativos, sensibles o espirituales; es así que lo que tienen en común todos los seres vivos es que se mueven internamente con movimiento propio, activo, evolutivo y perfectivo. Por lo tanto, el concepto primario de la vida conlleva un movimiento interno, un movimiento activo y perfectivo. Declararemos la menor por partes.

1º Lo que es esencial y común a todos los seres vivos vegetativos es la nutrición. La nutrición consiste en un movimiento interno. Por lo tanto, lo que es esencial y común a todos los seres vivos vegetativos es el movimiento interno.

Se declara la mayor. La digestión y la generación no es esencial para todos los seres vivos. Las plantas no digieren propiamente y ciertos animales no generan. Pero a todos les conviene el nutrirse. Del mismo modo, a todos los individuos les conviene el nutrirse, de dónde dice Claudio Bernard (c, 130): *«Vivre et se nourrir sont*

deux expressions synonymes»; *«La nutrition est le caractère fondamental de l'être vivant, le signe le plus général de la vie»* (BERNARD—a, 185).

Si contemplamos la nutrición en el protoplasma, vemos dos tipos de movimiento: uno por el cual los elementos nutritivos se introducen en el protoplasma; el otro por el cual los elementos no asimilados salen de él. Existe un flujo perpetuo de lo externo a lo interno y de lo interno a lo externo. Sin embargo, la cesación de este movimiento provoca ahora la muerte o, al menos, la suspensión de la vida. Se suspende y se debilita cuando cesa el movimiento mediante el cual se elaboran los elementos de reserva; se induce la muerte cuando cesa por completo el movimiento de asimilación propiamente dicha. Dos elementos concurren en la nutrición: la célula viva y el elemento líquido que rodea a la célula, por lo que dice Claudio Bernard (d, 41): «el ser vivo es naturalmente acuático»; ya Aristóteles (b, lib. III, C. 2) lo decía antaño: «todo crece a través de la humedad». La célula asimila algo de este líquido, mientras que rechaza otro, y además siempre absorbe algo y expulsa algo. Así se mantiene en el ser vivo un flujo y movimiento perpetuos. De hecho, este movimiento es intrínseco al mismo ser vivo, ya que la nutrición se realiza mediante la intususcepción y la asimilación.

Por la nutrición, el ser vivo crece, se perfecciona y se conserva, por lo tanto, la vida es un movimiento en el cual el ente se nutre a sí mismo, se vuelve a sí mismo, se conserva y se perfecciona.

18 2º Los seres sensibles tienen movimiento nutritivo. Además de esto, tienen un movimiento vital y activo por el cual asimilan los objetos externos a ellos mismos a través de la cognición y en el cual son atraídos a esos objetos gracias al apetito. Mira que este movimiento también es interno, pues el ser vivo sensible es el principio y término de sus operaciones, pues la cognición y el deseo que nacen de estas mismas facultades son producidas por el animal y permanecen en él.

3º A los seres vivos espirituales no les compete el movimiento de la nutrición de acuerdo a su concepto formal, pero sí que les compete el movimiento perfectivo. El movimiento que se encuentra en las plantas y en los animales es una perfección mixta, no una perfección simple y por esta razón no se la adscribe a los seres vivos espirituales. La perfección del movimiento en las plantas y en los animales es que el sujeto haga que él mismo se desarrolle, se conserve y se perfeccione y de acuerdo con esta razón encontramos el movimiento de manera eminente en los seres vivos espirituales. Así, en el alma humana y en el Ángel hay movimiento activo en cuanto que poseen fuerza y acción propia, se perfeccionan, se determinan y se mueven de la potencia al acto. En Dios también encontramos movimiento perfecto si usamos esta palabra para designar a la operación y en este sentido, decimos que Dios se mueve porque él está eminentemente en acto. Luego, el concepto de la vida consiste en que el ser vivo es una sustancia que se

mueve a sí misma internamente de acuerdo a alguna especie de operación. Los seres que pasan de la potencia al acto, es decir, que tienen un acto impuro, se mueven y se desarrollan a sí mismos, mientras que el ser que está en acto puro siempre está en acto[5].

IV. Segunda conclusión: la inmanencia pertenece al concepto de la vida

Primer argumento: De decir que los seres vivos se mudan a sí mismos, se sigue que esto sucede según sus diferentes partes. Así, el ser vivo es a la vez lo que mueve y lo movido. Lo que se muda sí mismo está compuesto del motor del movimiento y de lo movido, así como en lo animado. El ser vivo es el motor que se mueve a sí mismo y es movible, pues es lo que es movido por sí mismo. La moción del ser vivo se recibe en lo movido. Luego, como el ser vivo se mueve y es movido al mismo tiempo, le es propio que la moción o la acción permanezca en sí mismo. Ahora, a la acción que permanece en el agente, se la llama inmanente. Luego en el concepto de la acción vital se halla el de la inmanencia. Por tanto, la inmanencia pertenece al concepto de la vida.

Segundo argumento: El concepto de la vida es que el ser vivo se conserve y perfeccione a través de su acción propia. Es así que las acciones transeúntes[6], en

---

[5] «Acto: Perfección o una perfección, lo que es totalmente real, lo que está totalmente completado o colmado» (WUELLNER, 3).

[6] «Todas las sustancias naturales exhiben causación transeúnte (o "transiente"), en la que el efecto es externo al agente. Una roca chocando con otra y causando que esta se caiga de un precipicio, sería un ejemplo de esta causación» (FESSER, 39).

cambio, «no son perfecciones del que las ejecuta, sino de lo que las recibe», dice el divino Tomás (*STh*, I, q.18, a.3, ad 1.) Por lo tanto, la operación transeúnte siempre lleva detrimento a quien la ejecuta. Incluso la molécula inorgánica pierde su fuerza cuando actúa en las cosas externas. (...) Por lo tanto, la acción vital que es perfecta del agente es inmanente. Por lo tanto, en el concepto de la vida se incluye el movimiento interno e inmanente.

Ahora, la moción propia y la inmanencia: ¿cuál de estos dos es más fundamental?

V. En el concepto de la vida, la idea de movimiento es más primaria y común que la de la inmanencia, pero esta es más determinante y específica que aquella.

Se demuestra. Primero concebimos que el ser mudable se mueve a sí mismo antes que pensar que su moción permanece en el mismo. Es así que la inmanencia consiste en que la moción del que estamos viendo permanezca en sí mismo. Por lo tanto, la inmanencia no es aquello que se concibe primero al pensar en la vida. Pues en nuestro pensamiento concebimos primero la existencia de una cosa antes que pensar cómo es tal cosa. Pensamos primero en el movimiento que hay en los seres vivos que en qué tipo de movimiento existe en los seres vivos, ahora se trate de movimiento transeúnte o de movimiento inmanente. Pero la inmanencia es un concepto que determina más y que es más específico. En efecto, esto es lo que diferencia un movimiento o mudanza cualquiera del

movimiento o mudanzas de los seres vivos, a saber, que los seres vivos perfeccionan su propio sujeto y buscan lo que es más conveniente a su naturaleza. En general, no se puede perfeccionar a uno mismo, a menos que la acción permanezca dentro de uno. Por lo tanto, lo que más determina al concepto de la vida es la de movimiento permaneciendo en el sujeto, es decir, el movimiento inmanente.

Pero si definimos correctamente el movimiento proveniente del interior y la inmanencia nos damos cuenta de que son conceptos idénticos. Pues, ¿cuál es el movimiento proveniente del interior por excelencia? Aquel que perfecciona al sujeto y cuyo motor es principio y fin. Y de este modo la inmanencia se define en que el comienzo y el final de las acciones de l agente estén dentro del sujeto. Y se añade la nota de que esta acción debe de perfeccionar a uno mismo. Así, si hablamos sin muchas distinciones, el concepto de movimiento proveniente del interior y de movimiento inmanente pueden usarse sin mayor distinción para significar lo uno y lo otro. En el concepto de vida se halla que el sujeto *del cual* origina la operación sea el mismo *que* recibe la operación. En cuanto que consideramos la acción viéndola desde el principio desde *el cual* parte, decimos que este es un movimiento proveniente del interior, mientras que si vemos este mismo fenómeno a través del término *que* recibe la acción, concebimos el término de movimiento inmanente. Pero no podemos desechar ninguno de estos dos conceptos en favor del otro, pues un

movimiento proveniente del interior no es realmente proveniente del interior, sino finaliza en sí mismo. Del mismo modo, un movimiento inmanente no es realmente inmanente si provino de otro ser. Para concluir, en las cosas concretas, el movimiento proveniente del interior y el movimiento inmanente son la misma cosa del mismo modo que es una misma cosa el agente y lo que se perfecciona con la acción del agente.

VI. Dificultad: Donde se explica cómo el movimiento activo proveniente del interior solo le corresponde a los seres vivos.

Objeción: Si la vida consistiera en el movimiento, donde sea que hubiere movimiento o mudanza, estaría el principio vital. Es así que en todos los cuerpos hay cierto principio de movimiento o mudanza, pues esto es lo que le corresponde a la naturaleza, que se define como *el principio del movimiento*. Por lo tanto, la vida no se debe de encontrar en el movimiento.

Distingo la mayor: Si la vida consistiera en el movimiento y en toda la naturaleza hubiese un principio de movimiento activo y por el cual los sujetos se desarrollaran a sí mismos, lo concedo; si sugerimos que en los cuerpos naturales hay cierta moción pasiva y que éste es igual al principio de la vida, lo niego.— Contradistingo la menor: En todos los cuerpos existe el principio para recibir movimiento pasivo, es decir, recibido de otros, lo concedo. Sin embargo, decir que todos los cuerpos tienen un principio de movimiento activo en el cual el sujeto se cambia a sí mismo, se

desarrolla a sí mismo y se complete a sí mismo, lo niego. Por lo tanto, la vida no consiste en el movimiento pasivo, esto lo concedo; la vida no consiste en movimiento activo y perfectivo, esto lo niego.

En todos los cuerpos se puede ver cierta semejanza a la vida. «Todos los movimientos naturales tienen en las cosas cierto parecido con la acción vital» (*STh,* I, q.18, a.1 ad 1).

En los cuerpos hay cierto tipo de actividad interna, como es la la cohesión de sus fuerzas, la atracción de sus moléculas o los movimientos vibratorios. La razón de esto en los cristales, por ejemplo, es que se encuentra cierta conveniencia entre ellos y los seres vivos, de acuerdo a lo que dice la máxima: *lo más superior de algo alcanza lo ínfimo de su superior*. Pero aún así, debemos de afirmar que éste no es un movimiento propiamente activo, pues el movimiento proveniente del interior no es recibido del propio cuerpo, sino como infuso de la naturaleza.

Para probar esto no tenemos más que volver a lo que ya habíamos dicho. El movimiento de los cuerpos inorgánicos, como su peso o su elasticidad, sólo es movido cuando están fuera de su disposición connatural. Entonces, con esto podemos concluir que los cuerpos inorgánicos no hacen tales movimientos para desarrollarse a sí mismos y perfeccionarse, mientras que el ser orgánico se mueve y muda a sí mismo a través de su naturaleza interna. Del mismo modo podemos decir que los seres inorgánicos no se perfeccionan a sí mismos, mas bien, sus fuerzas se

consumen cuando las llegan a usar. Así podríamos decir que sus operaciones son más bien un desperdicio de sus fuerzas. Por lo tanto, no encontramos en los cuerpos inorgánicos un movimiento activo y de auto perfección como el que le corresponde a nuestro concepto de la esencia de la vida.

VII. La moción activa y de autoperfección puede ser de tres modos: física, intencional-material e intencional-espiritual.

El movimiento o cambio *físico* ocurre cuando el sujeto se asimila a la forma del agente en cuanto a su ser físico y a las disposiciones a través de la cantidad del sujeto. De este modo, la nutrición es un movimiento o cambio físico por el que el sujeto es asimilado según la forma del agente. Este tipo de movimiento conviene a los seres vegetativos.

Llamamos *movimiento intencional* a aquel en el que el sujeto es asimilado por el agente, pero su ser físico y material no es consumido por el agente, sino que se asimila con la representación y la forma. A esto llamamos cognición, que es una mudanza por la cual el objeto es asimilado por el cognoscente de manera intencional y representativa. Como las plantas y seres vegetativos no pueden recibir intencionalmente el ser de las cosas, sabemos que este repugna a aquellas.

El movimiento *intencional-material* es aquel que recibe el sujeto extenso y es dependiente de la materia, como lo es la sensación. Se puede llamar a este

movimiento espiritual *secundum quid*[7], porque el pensamiento que existe dentro de la criatura no es terrenal y físico, sino que existe de modo más puro, es decir, intencionalmente. Este tipo de movimiento es el movimiento apropiado de los seres vivos sensibles.

El movimiento *intencional espiritual* es aquel que es recibido en el sujeto que es esencialmente independiente de la materia, como lo es la intelección o la volición. Este tipo de movimiento o mudanza sólo corresponde a los seres vivos espirituales.

VI. Explicamos como el ser vivo es movido y a la vez mueve

Tú dices: si la vida consistiera en el movimiento proveniente del interior, el ser vivo sería a la vez quien mueve y el movido. Es así que repugna a la razón que una misma cosa sea lo que mueve y lo movido, que una misma cosa esté en acto y potencia respecto a lo mismo. Luego, la vida no consiste en el movimiento proveniente del interior.

Distingo la mayor: la vida consiste en movimiento por que el ser vivo es a la vez quien mueve y lo movido, pero en diferentes partes, lo concedo. Es lo que mueve y lo movido siendo la misma parte, lo niego.

Contradistingo la menor: una misma cosa no puede ser a la vez lo que mueve y lo movido, si es la

---

[7] *Secundum quid*: en un sentido limitado, con respecto a algo en particular. Se opone al término *simpliciter*, que se usa cuando se predica de algo sin ningún equívoco. El ejemplo más usado en la escolástica dice así: «Los etíopes son negros *simpliciter,* pero blancos *secundum quid,* porque sus dientes sí son blancos».

misma parte, lo concedo. Si se trata de diversas partes, una que mueve y otra que es movida, lo niego y así niego la conclusión.

El ser vivo consta de partes no homogéneas, es decir, no similares, que son aptas para formar diversas funciones del organismo. De aquí resultan diversas aptitudes y capacidades de las cuales una mueve y otra es movida. En los seres vivos el sujeto subsistente[8] es quien mueve y quien es movido, pero esto es porque todas las acciones que ocurren al sujeto subsistente se atribuyen a este. Pero cada moción también se puede atribuir a ciertas partes del sujeto subsistente. De este modo, de ningún modo es lo que mueve y lo que es movido una misma cosa, pues, por ejemplo, el cerebro o el corazón mueve o altera algo, pero es otra parte del sujeto subsistente la que es alterada.

IX. Objeciones contra la segunda conclusión

Primera Objeción: la obra artística, como la es la de un pintor, es una obra vital; es así que esta acción es externa, transeúnte, pues pasa a la materia. Por lo tanto, la acción vital también puede ser transeúnte.

Respondo distinguiendo la mayor: la obra de un artista es vital en cuanto que éste mueve su mano, lo concedo. En cuanto que mueve un pincel y desde la perspectiva del pincel, lo niego. Contradistingo la menor: la acción artística es transeúnte en cuanto que está en el pincel, lo concedo; en cuanto a que está en la

[8] *Suppositum* en latín. Se usa este término para referirse a la totalidad de un ente: su materia, su forma, lo que es, lo que ha sido, lo que puede ser.

mano que es movida, lo niego y así, niego la conclusión.

La acción artística se puede ver de dos maneras. La primera es esta: cuando el artista mueve el pincel, el pincel es movido por algo que sí es suyo, a saber, la mano, por lo cual esta acción es vital e inmanente, porque la acción se recibe en el mismo sujeto subsistente. Del mismo modo, el mismo sujeto subsistente es quién está moviendo y es movido; moviendo de acuerdo a algo que le es propio, movido de acuerdo a su parte, a saber, la mano. La segunda manera es esta: Cuando el pintor mueve el pincel, podemos decir que el pincel participa de algún modo de la vida. Pero el pincel por sí mismo no tiene más vida que si fuera un pincel movido por una máquina.

Segunda objeción: La propiedad esencial de una cosa le conviene a todas esas cosas y solo a esas; es así que la inmanencia también conviene a los seres inorgánicos, por ejemplo, las moléculas que son puramente materiales también tienen actividad proveniente del interior. Por lo tanto, la inmanencia no es la propiedad esencial de la vida.

Respondo concediendo la mayor.—Pero niego la menor y, para probarlo, distingo: Ciertas moléculas materiales tienen actividad proveniente del interior que está ordenada a perfeccionar algo extrínseco a ellas, lo concedo; las moléculas materiales tienen actividad interna ordenada a su propia perfección, lo niego y, así, niego la conclusión.

El *por qué* de la acción vital inmanente es que el ser vivo se perfeccione a sí mismo y que su acción termine en sí mismo, pero la acción de los entes materiales no termina en su propia perfección, sino todo lo contrario, termina en la pérdida de su propia energía y se ordena a la perfección de otro ser externo al ser material en cuestión.

X. Escolio. Acerca de la teoría que pretende que todos los seres tengan vida

Entre los antiguos hubieron algunos que enseñaban que el Mundo es un único ser perfecto, que consta de alma y cuerpo en el cual todos nosotros vivimos. Entre los distintos seres no hay una distinción real, decían ellos, ninguna distinción hay entre las cosas orgánicas e inorgánicas, sosteniendo así que todas las cosas estaban vivas. No faltan algunos científicos en nuestra era que también conciben al mundo como un organismo en el cual diferentes seres se desarrollan y en el cual los distintos seres se unen y viven. A esta teoría se la llama hilozoísmo.

Para refutar esta teoría basta ver lo que hemos dicho al respecto del monismo en nuestro libro de filosofía natural y lo que ya hemos dicho acerca del principio vital y su distinción de la materia, es decir, la definición de la vida que ya hemos expuesto y defendido. El ser vivo es una sustancia que se mueve a sí misma y cuyo movimiento la perfecciona y la fortalece. Pero las cosas inorgánicas no se perfeccionan a sí mismos, sino que si llegan a perfeccionar a algo, serían a otras cosas a pesar suyo. *«Chez tous les corps*

bruts, n'importe quelle réaction chimique détruit les molécules préexistantes et les remplace par des molécules différentes» (LE DANTEC, 70).

Además, también se le puede negar la vida a los seres inorgánicos cuando vemos que en ellos, no se manifiesta absolutamente ninguna señal de la vida, ningún tipo de asimilación, ningún tipo de inmanencia, no existe ningún aparato u órgano, ningún sistema de funciones vitales y ningún tipo de organización, ni siquiera la más bruta.

ARTÍCULO TERCERO

Donde se considerará la finalidad y los grados de la vida

I. El *por qué* de este artículo.

Como con el resto de las cosas, se puede sacar mucho provecho de ver cuáles son las cuatro causas aristotélicas de la noción de la vida[9]. Ya hemos hablado suficiente de la causa material en nuestro artículo primero donde analizamos a la vida de acuerdo a su aspecto químico y fisiológico. En el artículo pasado hablamos de su causa formal. Si quisiéramos hablar de la causa eficiente de la vida, tendríamos que tratar la cuestión acerca de su origen. Ahora hablaremos con brevedad acerca de la causa final de la vida. Para esto, nos ayudaremos de la noción de los distintos grados de

[9] Las cuatro causas aristotélicas se pueden explicar de este modo: «Causa material, formal, eficiente y final. Imaginemos una estatua de Julio César. Podemos decir que depende o es efecto de estas cosas: de la idea de Julio César que el escultor poseía y que imprimió al mármol (causa formal) ; del mármol mismo, sin el cual no habría estatua (causa material); de la acción del escultor, que con su escoplo y su martillo sacó de su indeterminación a la materia (causa eficiente), y del fin que el escultor se propuso al hacer la estatua (agradar a César, ganar dinero, realizar la belleza...) (causa final)» (Gambra, 76). Sobre la materia y la forma, léase el Apéndice A.

la vida y por lo tanto, este artículo hablará de la finalidad de la vida y de sus grados.

II. La finalidad de la vida vegetal

Es realmente admirable ver la tendencia y la finalidad en las funciones vegetativas. En la generación hay dos principios distintos; uno, femenino, que consta del óvulo y otro masculino, que consiste en la semilla. Y estos están ordenados el uno para el otro. Del mismo modo, tienden a formar una sola célula, que es la célula primitiva del embrión. Aquí no cesa la tendencia, sino que la célula se desarrolla para reproducir un determinado tipo de naturaleza semejante a la de los progenitores. No solo eso, sino que también se ve la tendencia a reproducir ciertas características semejantes a la del progenitor individual, en el cual se muestra un tipo de finalidad comúnmente llamada «herencia».

Si hablamos del poder de la nutrición, vemos cómo se desarrolla la tendencia primero a conservar al ser vivo en su existencia; segundo, a convertir el alimento en una sustancia útil para este; tercero, para preparar la semilla que servirá para la generación. En el crecimiento también se ve la tendencia en el ser vegetativo a formarse y a conservar las cantidades debidas para que el ser vivo viva óptimamente.

Vemos también que la finalidad del poder vegetativo también existe en los animales y en los hombres. Pero en los seres meramente vegetativos la nutrición solamente está ordenada a preservar el

sentido del tacto, que es por el cual los seres vegetativos consumen su alimento. En los seres sensibles, en cambio, la nutrición no solo sirve a conservar el tacto, sino también a los demás sentidos, pues el tacto es el fundamento sobre el cual los otros sentidos dependen y cuya destrucción resulta en el radical empeoramiento de los otros cuatro sentidos. Esto lo enseñan en muchas partes, tanto Aristóteles como el divino Tomás.

III. Finalidad de la vida sensible

La tendencia de las sensaciones es de un orden mayor al de los poderes vegetativos, pues aunque estas estén ordenadas a la conservación del ser vivo, lo hacen de un modo más excelente, a saber, conociendo y discerniendo qué cosas son útiles y qué cosas son dañinas. Esta finalidad la defiende de una manera egregia Aristóteles en su *De sensu et sensato* y el divino Tomás en su comentario del mismo libro.

El sentido del tacto tiende a conocer y a dividir lo útil de lo dañino en común cuando estos están próximos y junto al ser vivo, es decir, en cuánto están se ofrecen presencialmente al sujeto; Los sentidos de la vista y de la audición conocen y dividen lo útil de lo nocivo que están lejos del sujeto, es decir, que se ofrecen remotamente al sujeto; el sentido del gusto conoce y divide lo útil de lo dañino de una manera especial, a saber, como alimentación contigua; El sentido del olfato conoce y divide lo útil de lo dañino de manera especial, a saber, cómo alimento conocido de manera remota.

Todas estas tendencias ocurren en el hombre de manera más perfecta. Primero, porque están ordenadas a la verdad, pues de las verdades que perciben los sentidos provienen las verdades que percibe la inteligencia, como el análogo al sumo analogado[10]. Segundo, porque no están ordenadas a cualquier verdad sino a la prudencia y a la verdad perfecta que se halla en la ciencia. Pues hay dos modos de adquirir ciencia[11]. El primer modo por el descubrimiento y el segundo modo, por la disciplina y en ambos casos, los sentidos son necesarios. Para descubrir cosas se necesita el sentido de la vista. Pero para crecer en la disciplina se necesita el sentido del oído.

IV. Finalidad de la vida intelectual

En los seres vivos inteligentes se ve cierta tendencia hacia el todo, a saber, hacia todo lo verdadero y hacia todo lo bueno. El poder cognoscitivo busca conocerlo todo e intentar describir todo el orden de todas las cosas, asemejándose a todas las cosas, incluyendo la Inteligencia Divina. De este orden nace una fuerte inclinación al todo en cuanto bueno, pues la perfección de la vida intelectual consiste en el conocimiento, el amor y la posesión de todo lo bueno que es lo que llamamos la felicidad final.

---

[10] El sumo analogado es el ente al cual se refieren todas las analogías y que, por tanto, contiene todas las perfecciones de estas. El ejemplo escolástico, un tanto superado, sería que el sol es el sumo analogado de todo lo cálido, pues se usa al astro como referencia y descriptor de cualquier cosa cálida sobre la tierra.

[11] En términos escolásticos, la palabra ciencia no se reduce al conocimiento adquirido por la experimentación en la naturaleza, sino que se predica de cualquier conocimiento certero obtenido a través de sus causas necesarias.

Pero el objeto de esta felicidad no puede ser otra cosa, sino el cognoscible y el deseable infinito, a saber, Dios, de donde se colige que Dios, el Sumo Ser inteligente y vivo, no tiene otra finalidad; Él es su mismo fin y su misma felicidad.

V. La finalidad de los seres superiores informan nuestra noción de los seres vivos

Además de la finalidad que tienen los seres vivos por ellos mismos, también hay una finalidad más general. La vida vegetativa existe por y para la vida sensible, pues los seres vegetativos le dan alimento a los animales. Y la vida sensible, es por y para los seres inteligentes y así vemos que los animales le sirven a los hombres y nutren su inteligencia. Hay que atender ambas finalidades para comprender el concepto de la vida, sin embargo, la finalidad propia tiene preferencia. Esto es porque la naturaleza de cualquier cosa se mide a partir de su fin. Así, la noción de la vida se colige de su tendencia y de su ordenación al fin. De aquí podemos ver la nobleza de los seres vivos, en especial, de los seres vivos inteligentes, en los cuales se encuentra la más sublime de las tendencias, es decir, el fundamento de una verdadera y estable moralidad. Pues si nuestra vida está ordenada a la verdad y al bien universal debemos gastar todas nuestras fuerzas en conseguir estos dos fines y no hacer cosa alguna que nos remueva de estos dos fines.

VI. Hay que distinguir tres grados de vida a partir de estos tres aspectos

Hemos supuesto que hay tres tipos de vida: vegetativa, sensitiva e intelectiva. Ahora, esta cuestión debe ser probada directamente. Dado que en la vida hay tres aspectos a considerar: el movimiento intrínseco, la inmanencia y el objeto de la acción, se debe derivar de estos tres aspectos el diverso grado de los seres vivos.

VII. Se considera los grados de la vida por parte del movimiento proveniente del interior

Los principios de esta consideración se traen del Doctor Angélico (*STh*, I, q.18, a.3).

Hay tres cosas que causan el movimiento o mudanza: la *ejecución* del movimiento mismo como principio inmediato; la *forma*, que determina la acción de una manera específica como principio mediato y el *fin* como principio remoto, donde el fin primero mueve al agente y después ejecuta la acción por la forma. Cuanto más intrínsecas sean estas tres al ser que mueve y es movido, tanto más perfecta es la vida. Es así que en las plantas solo una de estas tres cosas le es proveniente del interior. Los demás le son externos. En los animales, dos de éstos son proveniente del interior y el tercero es externo. Pero en los seres inteligentes estos tres principios son internos. Por lo tanto, hay tres grados de seres vivos, siendo los seres vegetativos los más inferiores, los seres sensibles están a la mitad y los seres intelectuales son el grado supremo.

Se explica y se demuestra la menor.—Las plantas tienen cierto señorío sobre la ejecución de sus movimientos, pues quienes lo ejecutan son ellas mismas. El principio, por tanto, es inmediato e interno; pero la forma según la cual actúan y el fin por el que actúan son determinados por la naturaleza. De aquí que la vida vegetativa no sea completamente intrínseca, sino que puede considerarse provocada, en la medida en que se subordina a muchos agentes externos y está regida por leyes físicas como la gravitación y la conservación de la energía. Sin embargo, excede en gran medida la condición de los cristales; pues el movimiento de los cristales no tiende al beneficio de su propio sujeto, mientras que el movimiento de las plantas es evolutivo y perfecciona su propio sujeto. En los animales, tanto la ejecución como la forma son internas, ya que ellos mismos provocan el movimiento y adquieren la forma intencional, es decir, la especie sensible: de la cognición y de la forma que se generan a través de la cognición se dirigen en sus acciones; «no son ellos, sin embargo, los que se determinan a sí propios el fin de sus actos o movimientos, sino que esto lo llevan anejo a su naturaleza, cuyo instinto los inclina a hacer lo que hacen movidos por la forma que perciben sus sentidos». Por lo tanto, los animales no son autómatas, sino que tienen cierto tipo de acción voluntaria guiada por un principio proveniente del interior con conocimiento del fin. Pero este movimiento que tienen los animales no es *simpliciter* la causa del de su propio movimiento, pues los animales brutos no se determinan por elección propia hacia su

fin, sino que son determinados por la naturaleza a seguir y buscar tal fin. Vemos, en cambio, que los seres intelectuales determinan su movimiento en cuanto a la ejecución, en cuanto a la forma y en cuanto al fin, pues éstos conocen la proporción de los medios y de los fines; pueden elegir su propio fin; son la causa de su elección. y son la causa de su determinación a seguir buscando el fin. Por lo tanto, los seres intelectuales tienen el más alto grado de la vida.

Pero incluso en los seres intelectuales hay grados, pues los hombres y los Ángeles se mueven en cuanto a su forma y a su fin, pero aún así, siguen determinados en cierto modo por la naturaleza. Los determinan los primeros principios, sin los cuales no pueden hacer absolutamente nada, tanto en el ámbito de la cognición, como en el de la conducta[12]. También tienen fines últimos que no pueden no desear. Finalmente, ellos mismos no son sus fines últimos: el hombre no es fin último del hombre ni el Ángel fin último del Ángel. De aquí se ve que, aunque en un sentido, ellos se mueven a sí mismos, también en otro sentido, son movidos por otro. Por lo tanto si hay un grado sumo de la vida este no puede estar determinado en ningún sentido por otro, sino que su movimiento debe ser propio y lo mismo su forma y su fin. Y este tal es Dios, pues Dios es su propia mudanza, pues la inteligencia de Dios es la esencia divina; es su forma,

[12] Los primeros principios son aquellos que forman la base de cualquier otro conocimiento o máximo y de sí son innegables. Un ejemplo de un primer principio intelectual es: «nada puede ser y no-ser a la vez y en el mismo sentido»; mientras que un ejemplo de primer principio ético es: «Hay que buscar el bien y evitar el mal».

pues la especie inteligible de Dios es la esencia divina y es su propio fin, pues Dios es la esencia divina. Por lo tanto, Dios posee la plenitud de la vida, o, para decirlo de una manera más apropiada, Dios es la vida por excelencia.

VIII. Se consideran los grados de la vida según su inmanencia

En las plantas, algunas operaciones son inmanentes, pues permanecen en el mismo sujeto, pero no son recibidas en la misma potencia de la cual procedió el movimiento, lo cual es patente cuando hablamos de la nutrición y del crecimiento e incluso de la generación en la cual el fin del movimiento se halla en algo externo, como lo explica elegantemente el divino Tomás: «la savia del árbol, al salir de su interior, produce primero la flor, luego el fruto que sale de su corteza, pero unida a ella. Y una vez perfeccionado el fruto, se separa totalmente del árbol y cayendo en la tierra, produce otra planta por virtud de la semilla» (IV *SCG*, 11). Hablando de cierto modo podemos decir que la planta es inmanente de una manera imperfecta, pues la savia que se produce por el movimiento interior dentro del árbol proviene del exterior a través de las raíces que extraen los nutrientes y se los dan a la planta.

En los animales, la operación es inmanente de una manera más perfecta. Pues no solo permanece en el mismo sujeto, sino que el mismo poder del cual procede es recibido a través de la sensación. No obstante, el sujeto de la sensación no es una facultad

simple, sino compuesta, a saber, el organismo. Por esto, las operaciones de los animales son inmanentes de manera imperfecta. Pero en los seres intelectuales, La operación permanece en el mismo sujeto, en la misma facultad y en un principio simple, pues la intelección, incluso la del hombre, se fundamenta en un principio exento de toda composición material, que no es sacado de ningún consorcio de órgano corporal.

Pero incluso esta naturaleza en los seres inteligentes se puede ver como una inmanencia incompleta. Porque las operaciones no son facultades y las facultades no son la esencia del ser inteligente. La vida inmanente perfecta sería la vida cuyas operaciones y facultades sean una sola cosa junto con su esencia. Y esto solo le conviene a Dios. Por lo tanto, también bajo este aspecto la plenitud de la vida solo le corresponde a Dios.

IX. La tercera razón por la que es menester distinguir los grados de la vida, a saber, la extensión del sujeto.

Toda operación se especifica por su objeto, de dónde podemos concluir que hay tantos grados de vida como hay objetos de la operación vital. Es así que hay 3 tipos de objetos de la operación vital. Por lo tanto, hay 3 grados de la vida.

Pruebo la menor: en el grado más ínfimo encontramos el objeto de las operaciones de los seres vegetativos, que es harto limitado, pues las operaciones de los seres vegetativos giran alrededor de la unidad de sus propios

cuerpos y almas. En el segundo grado vemos que el objeto de la vida sensible es un poco más universal. Pues la sensación se extiende no solamente a la unidad del cuerpo y del alma de uno mismo, sino que se extiende a todo cuerpo sensible en general. Y llegando por fin al supremo grado de la vida, encontramos que el objeto de la vida inteligente es incluso más universal, para decirlo mejor, podemos decir que es infinito. Pues no solo todos los cuerpos, sino aún todos los seres, son los objetos de la vida inteligente.

X. Si es que hay distinciones de partes (es decir, de lo movido con el motor) en los seres vivos inteligentes

En las plantas y en los animales, los líquidos parecen ser partes que mueven y son movidas; del mismo modo, en los animales, algunos órganos mueven como lo hace el cerebro o el corazón, y otros órganos son movidos. En Dios, en cambio, no hay realmente movimiento o mudanza sino en un sentido muy lato en cuanto esto designa todas las operaciones perfectisimas que podrían entenderse como las partes que mueven y movidas, aunque cualquier tipo de composición es repugnante a la naturaleza de Dios. En cambio, en los ángeles y en los hombres sí que encontramos una división entre lo que mueve y lo movido. Para empezar, en hombres y Ángeles hay una distinción entre la existencia y la esencia, entre la facultad operativa y la esencia y aquella difiere de la operación como la forma de una cosa en la realidad difiere de la idea que nos hacemos de la cosa. A nivel

metafísico también podemos decir que hay partes en los Ángeles y en los hombres en cuanto que estos pueden estar en potencia o en acto[13], ser movidos o quienes mueven.

Los Ángeles siempre están en acto respecto a su propia esencia, pues su misma esencia es el entender y, por tanto, su inteligencia está siempre activa. Pero sí que cabe potencia en cuanto a los inteligibles propios, pues un ángel puede no estar entendiendo todas las cosas en todo momento, sino que llega a conocer ciertas cosas en cuanto eso se dice que hay mudanza en el ángel, pues su esencia, su acto primero se encuentra en potencia para conocer aquellas cosas que todavía no ha llegado a conocer.

Pero los hombres, ya que son alma y cuerpo, se hallan en potencia en cuanto al acto primero de la inteligencia. pues el hombre no entiende por su esencia propia, pues no hay ningún objeto inteligible en nuestro entendimiento cuando llegamos al mundo, sino que somos más bien como una tablilla en blanco en la cual nada está escrito, por lo tanto en nuestra alma hay harta mudanza en lo que respecta a la potencia y a nuestra capacidad de ser movidos cuando nos mueve otro con cosas a conocer.

En los animales, algunas facultades mueven y otras facultades son movidas. La inteligencia, en cuanto a especificador, mueve la voluntad, pues le

---

[13] la filosofía perenne llama «potencia» a todo eso que algo *puede ser* y «acto» a lo que ese algo *es*. Cuando una cosa *es* algo que *puede ser*, es decir, cuando actualiza alguna potencia, se dice que posee una *perfección*.

presenta a la voluntad el objeto que esta ha de desear. Pero en cuanto a su ejercicio, la inteligencia es movida por la voluntad, pues este es el rol de la voluntad, mover a las demás facultades al acto, incluyendo a la inteligencia. Y de este modo, con la excepción de Dios, en todos los seres vivos hay partes diversas, algunas de las cuales están moviendo, otras de las cuales son movidas. Y esta consideración es harto útil para comprender el concepto general de la vida.

XI. Escolio. De la vida de las criaturas en Dios

En el conocido inicio del Evangelio de San Juan (1, 3-4a), leemos este célebre versículo: «Todas las cosas fueron hechas por Él, y sin Él no se hizo nada de cuanto ha sido hecho. En Él estaba la vida». De esto coligen con mucha elegancia Agustín y el angélico Tomás que toda criatura está contenida de manera eminente y tiene cierta semejanza al Verbo Divino. El estar contenido se puede tomar de dos maneras, una por comparación al verbo divino, otra por comparación a las cosas que existen según su propia naturaleza.

Primera manera: La esencia de los seres vivos Es el mismo vivir y en el mismo vivir se incluye la parte que mueve y la parte que es movida. Es así que en Dios su operación intelectual es su misma esencia, lo cual incluye a Dios en cuanto se entiende a sí mismo y a Dios en cuanto es entendido por él mismo. Y así encontramos una comparación entre Dios y las criaturas.

La segunda manera: ¿Acaso hay una cosa que sea más semejante a la criatura que la idea de la criatura y la idea de la naturaleza de la misma criatura? Es así que la criatura existe en el Verbo Divino como el producto artístico vive en la mente del artista. Y de este modo, la criatura tiene vida en el Verbo Divino: «A partir de que la semejanza de la criatura en el Verbo es productiva y mueve a la criatura en su propia naturaleza existente, de algún modo acontece que la criatura se mueve a sí misma y se conduce al ser, en la medida en que es producida en el ser y es movida por su semejanza en el Verbo existente. Así, la similitud de la criatura en el Verbo es, de algún modo, la vida de la criatura» (*De veritate* IV, a.7).

CUESTIÓN SEGUNDA

Del principio de la vida en común

ARTÍCULO PRIMERO

Del organicismo

Los filósofos han formado dos grandes opiniones sobre el principio vital. Una es el materialismo y la otra es el animismo. El materialismo enseña que la vida en última instancia se puede reducir a los principios materiales. El animismo, Por otra parte, enseña que el principio vital y la materia son realmente distintas. Ambos sistemas pueden subdividirse también.

Una de las diversas ramas del materialismo es el organicismo que reduce todos los fenómenos vitales.a las funciones del organismo mismo. El organicismo se puede dividir en dos: en *mecánico* y *físico-químico*. En la primera opinión se concebía el organismo como una máquina ordenada de manera perfecta, cuyas leyes obedecían a las leyes mecánicas. Las operaciones vitales surgen por disposición y movimientos meramente mecánicos. El más grande representante de este sistema es Descartes (b y c), quien pretendía que las plantas y los animales eran autómatas; máquinas inanimadas, así como un reloj o un órgano. En los seres vivos se llama iatro-mecánico al sistema mecánico que tienen ellos.

El organicismo físico químico considera al organismo como un complejo de moléculas animadas por fuerzas físicas y químicas. Resultando de esto que para sus representantes la vida es la combinación de

las fuerzas físicas y químicas que entre sí se templan y combinan.

II. Primera conclusión: el organicismo mecánico repugna a la razón

1er argumento.—El cuerpo no puede ser el principio de la vida en cuanto que es cuerpo. De otro modo, todos los cuerpos tendrían vida. Luego algún cuerpo tiene vida o el principio vital en cuanto tal y otros no. Es así que quien tiene este principio lo tiene gracias a poseer un acto vital propio. Luego el cuerpo que vive tiene vida justo porque tiene el principio vital como acto propio. Luego, el principio de la vida no es el cuerpo, sino el acto o la forma del cuerpo. Pero el acto o la forma se distinguen realmente de la materia y de la potencialidad de la cosa. Por lo tanto, el principio vital es algo realmente distinto al cuerpo, que es de sí material.

Para entender bien este argumento hay que prestarle atención al principio del Doctor Angélico, que dice: *algo es tal en acto por la presencia de algún principio que constituye su acto,* Así como el agua se vuelve cálida gracias al calor que está en acto. Para que una cosa sea aquella cosa actualmente requiere un principio que la especifique y la determine, que la constituya precisamente en tal acto que está de acuerdo con la potencia que tenía la cosa. Es así que el principio que específica y determina a una cosa, se llama acto o forma. Luego quien es algo en acto lo es gracias al acto o forma. Pero el acto se distingue de la potencia. Por lo

tanto, también se distingue el principio vital de la materia.

Algunos de nuestros adversarios convienen con nosotros en que el cuerpo no es lo que hace que el ser vivo viva y así postulan los organicistas que el ser vivo está vivo en cuanto que está organizado. Pero es imposible que de la sola disposición de los órganos se obtenga la vida. La razón de esto es que el principio vital es el primero que mueve o el primer principio movido en el ser vivo. Y aunque algunos órganos sean instrumentos que mueven al cuerpo, no son su primer motor, más bien son movidos por otros. También hay veces en las que están en movimiento y otras veces en las que están en reposo. Por lo tanto, debe haber algo además de los órganos que sea el principio de la moción corporal o algún primer motor que sea la causa del por qué los órganos se encuentran ora moviendo, ora quietos. En esta misma línea, podemos decir que si solo bastará la disposición de los órganos para que de esta procediera la vida, persistiría la vida siempre y cuando los órganos permanecieran íntegros. Así, la muerte no existiría, salvo que sucediera algún accidente que lesione a los órganos. Pero vemos en la experiencia que no es algo extraño que la vida persevere cuando hieren los órganos. Por lo tanto, hay un principio de moción en el ser vivo que no son los órganos. Pero este principio de moción tampoco es Dios. Pues, aunque Dios vivifique de manera eficiente al cuerpo, no lo vivifica de manera formal, pues no puede ser Dios a una la causa formal y la material. Además Recurrir a la

voluntad de Dios sería rechazar los principios inmediatos e internos del sujeto y esto caer en un ocasionalismo puro[14], por lo tanto, el principio de moción es algo interno, pero distinto de los órganos corporales.

Segundo argumento: La operación vital consiste en el movimiento interno e inmanente; es así que los principios de un un organismo mecánico excluyen el movimiento interno e inmanente. Por lo tanto, etcétera.

Los organicistas comparan a las plantas y a los animales con los autómatas y las máquinas y al movimiento vital con el movimiento de un reloj. «Así como el movimiento de un reloj es interno», dicen ellos, «y el reloj mismo es el principio de su movimiento, así se puede decir que los seres vivos tienen movimiento proveniente del interior».

Pero su argumento erra sobremanera. Esto es porque el movimiento del reloj se lo comunica un agente externo y no se produce fuerza alguna más que en el momento en que el agente pone en funcionamiento al reloj. Por lo tanto, el movimiento del reloj proviene de un motor extrínseco. Además, el reloj no tiene en sí las fuerzas para reconstruirse a sí mismo o repararse; su movimiento tampoco lo perfecciona, sino que más bien lo va deteriorando con el paso del

[14] El ocasionalismo es una corriente filosófica, cuyo mayor expositor fue el abate Malebranche, que decía que todos los eventos eran causados inmediatamente por Dios. Así, si yo golpeo una bola de billar y esta se mueve, el ocasionalismo niega que haya sido mi mano y mi fuerza quien lo haya causado, sino que todo provino de Dios inmediatamente. Esta idea fue condenada por la Iglesia.

tiempo. Por el contrario, los seres vivos tienen en sí la fuerza para desarrollarse, perfeccionarse e, incluso, en algunos casos, para reconstruirse. Esto lo traen gracias a su propio movimiento interno Por lo tanto, la acción vital y el movimiento mecánico no son lo mismo.

Tercer argumento: Aunque concedamos que el organismo baste para que se adquiera la vida, esto no hace desaparecer las dificultades. El cuerpo vive por el organismo, admitámoslo por ahora; ¿por qué está el organismo dispuesto de tal manera? La materia no tiene ningún principio que la obligue a organizarse a sí misma, como ya se probó. Del mismo modo, la fuerza que el organismo ejerce sobrepasa a la materia, pues aquella gobierna a la materia y la subordina a sí misma; no sólo eso, sino que vemos que la materia de una cosa cambia y fluye constantemente mientras el organismo permanece en su unidad y estabilidad. Este conserva, fortalece y hasta repara, si se llega a lastimar. Luego, el organismo no es la virtud vital, más bien la virtud vital produce, conserva y repara al organismo.

III. Segunda conclusión: El organicismo físico-químico, que pretende que la vida resulta de las fuerzas físicas y químicas, también es falso.

Estamos de acuerdo con nuestros adversarios en que la vida vegetativa no es inmaterial, que los seres vivos orgánicos se sujetan a las leyes físicas y químicas, como la de la energía. Tampoco negamos que haya reacciones de esta naturaleza en el fenómeno vital. Pero no les concedemos que la vida se reduzca a las meras fuerzas físicas y químicas.

El artificio[15] puede formar ciertas sustancias que existen en los seres vivos, pero que no disfrutan de vida genuina y que, no obstante, se llaman *orgánicas;* pero el artificio nunca podrá reproducir la misma sustancia viva, que suelen llamar *organizada*. Así, las fuerzas químicas copian la digestión; pero no las operaciones propias y distintivas de los seres vivos, como lo es la asimilación. Entonces argumentamos así: hay tres cosas a considerar en los seres vivos: 1) Las cosas mismas que se generan a la vida; 2) el modo o proceso por el que aquellas se producen; 3) los órganos en los que se forman. Es así que las fuerzas físicas y químicas no pueden imitar ni a las cosas mismas, ni al proceso, ni a los órganos. Luego, las fuerzas físicas y químicas no son suficientes para explicar el fenómeno de la vida en su totalidad.

Pruebo la menor por partes. 1º, según las mismas cosas. Consta que la fusión química no puede de ningún modo generar vida. Pero, ¿puede acaso formar los principios inmediatos de los seres vivos? No lo conceden todos, pues los principios elaborados por los seres vivos disfrutan de cierta virtud rotatoria de la que carecen del todo los productos fusionados de las fuerzas físicas, químicas y fisiológicas. Sea de esto lo que sea; los datos son oscuros y hay hartas cuestiones sin resolver para dar una respuesta certera. Aunque se admita que es posible reproducir los principios inmediatos de los seres vivos con la técnica, sigue siendo cierto que la cosa misma viva, por ejemplo, la

[15] Lo hecho por los hombres.

flor, la fruta o el huevo con virtud seminal nunca puede ser producida por la fusión de elementos materiales, como lo atestigua Claudio Bernard. Asimismo, aunque se pueda reproducir gracias a la técnica los fenómenos de la nutrición, nunca se podrá producir mediante la misma una nutrición vital, como le es característica a los seres vivos, a saber, una que asimila lo que se consume y lo convierte en otra sustancia.

2º, Según el proceso. La química sólo puede producir fenómenos químicos con un uso de la electricidad combinado con un intenso calor. La vida, en cambio, hace sus operaciones de manera maravillosa, en tranquilidad y sin violencia, a pesar de las grandes variaciones que hay en el ambiente.

3º, Según los órganos. La química es del todo incapaz de producir y reproducir órganos vitales. Nunca ha producido una célula, un tejido vital, un nervio, un músculo, una fibra o un vaso. Basta por ahora citar los siguientes textos: «Jamais le chimiste ne prétendra former dans son laboratoire, avec les seuls instruments dont il dispose, une feuille, un fruit, un muscle, un organe. Ce sont là des questions qui relèvent de la physiologie» (Berthelot, 50). También, *«il est clair que cette propriété évolutive de l'œuf, qui produira un mammifère, un oiseau ou un poisson, n'est ni de la physique ni de la chimie»* (Bernard—a, 209).

IV. El vano subterfugio del semi-organicismo.

Algunos semi-organicistas, como Haller, Broussais y Bichat, admiten que en el organismo hay ciertas propiedades vitales distintas de las fuerzas materiales a las que se reduce la vida. Algunos proponen la *irritabilidad*, la *sensibilidad*, la *contractibilidad* y otros proponen otras propiedades vitales gratuitamente[16]. Pero pasando de largo otros argumentos, nos basta ver que estos autores caen en un círculo vicioso. Para ellos, la vida procede de propiedades vitales. Y las propiedades vitales proceden de las disposiciones orgánicas. Pero estas disposiciones orgánicas se cuentan como especiales del fenómeno vital. Luego, acaban concluyendo lo mismo de lo que querían distanciarse, que la vida se reduce a las fuerzas materiales.

V. Refutación general del organicismo

Para ser resumidos, propondremos el argumento general que refuta el organicismo en cualquier forma que se proponga.

El principio vital es distinto de la materia si las propiedades de los seres vivos son distintas de las fuerzas materiales y superiores a ellas. Es así que las propiedades de los seres vivos 1º, son distintas de las propiedades materiales, 2º, son superiores a ellas. Luego, etc.

---

[16] En lógica, se llama a una proposición «gratuita» cuando no se provee ningún fundamento o razón para justificarla.

Se prueba la menor por partes. 1º, Que las propiedades de los seres vivos son distintas de las propiedades materiales se prueba con todos los argumentos que hemos expuesto hasta este momento. Además, se puede probar con razones fisiológicas y filosóficas.

Todo ser vivo surge de una célula que se desarrolla intrínsecamente. Ningún cuerpo inorgánico, ni siquiera un cristal, se origina según su totalidad a partir de una molécula primitiva que se desarrolle a sí misma. Por lo tanto, las propiedades de los seres vivos se diferencian completamente de las propiedades de los inorgánicos. Se explica la menor. En los cristales no hay propiamente dicha evolución; el cristal, de hecho, no adquiere su forma por sí mismo, sino que la forma ya preexiste en su totalidad en el cristal desde el principio. Puede, por supuesto, crecer, pero mediante la yuxtaposición de moléculas, y al crecer no se desarrolla o perfecciona a sí mismo, sino que persevera en su forma tal como es a lo largo de todo su proceso. Así, un cristal puede reparar sus partes si han sido dañadas, pero la parte dañada se repara mediante mera yuxtaposición, como si se añadiera un nuevo cristal, no por modificación intrínseca de su forma o estructura, como ocurre en los seres vivos.

Se prueba la menor por partes. 2º, Las propiedades de los seres vivos son superiores. Hay cinco aspectos en los cuales los seres vivos superan a los seres inorgánicos.

1) Los seres vivos elaboran su propio organismo; 2) asimilan los elementos exteriores en pro suyo; 3) son capaces de generar seres semejantes a ellos; 4) tienen movimiento proveniente del interior; 5) tienen acción inmanente.

1) Los fisiólogos, entre los que destaca Claudio Bernard, llaman a la vida *creación,* en el sentido que el ser vivo es su misma causa eficaz[17], se dispone a sí mismo, se organiza a sí mismo. Los cristales siempre tienen una causa eficaz externa. Y es más noble y superior ser causa eficaz de uno mismo a que otra cosa externa lo sea.—2) los seres vivos asimilan los elementos en pro suyo, algo que no hacen los cuerpos inorgánicos. En el ser vivo, «*avec les débris des molécules détruites, et en même temps qu'elle se détruisent, il se reconstitue une quantité plus considérable de molécules identiques. Au contraire, chez tous les corps bruts, n'importe quelle réaction chimique détruit les molécules préexistantes et les remplace par des molécules différentes*» (Le Dantec, 70). 3) Los seres vivos participan de algún modo de la eternidad y fecundidad de Dios al generar a su semejante: el ser vivo participa de la perpetuidad, pues generando otra vida, logra escapar de los límites de la suya. La vida pasa a otra vida, la vida sobrevive en la vida. La molécula, por el contrario, no se origina de un progenitor semejante a ella, ni persiste en lo que engendra—y de esto ya hemos hablado bastante. El ser vivo se muda a sí mismo, es su propio agente; el ser

[17] En latín *Seipsum efficiat.*

inorgánico es pasivo, lo mudan otros, como cuando lo generan o cuando sufre violencia o cuando se encuentra fuera de su ambiente natural. Finalmente, los seres vivos se perfeccionan gracias a su acción inmanente; la molécula, en cambio, se consume en su acción transeúnte, gasta su fuerza y su energía. Ya que hemos tratado de esto con mayor prodigalidad antes, omitimos volver a tratar largamente de esto, para evitar la repetición.

VI. Se resuelven las dificultades

Objeción 1: La vida reside en el organismo. Es así que lo que reside en el organismo, proviene de éste. Luego, la vida se reduce al organismo.

Respondo distinguiendo la menor:—Lo que reside en el organismo procede del organismo como causa material o sujeto, lo concedo; como principio formal y eficiente, lo niego. Distingo la conclusión: luego la vida procede del organismo como causa material y sujeto, lo concedo; como principio formal o eficiente, lo niego.

Una cosa es que los órganos y la disposición de los órganos sean una necesidad para las funciones vitales y otra muy diferente que su disposición sea el principio formal o eficiente al cual se reduce la vida. Lo primero, lo aceptamos, es más, lo afirmamos vehementemente, pues la vida vegetativa y sensible se sujeta del todo al organismo; pero lo segundo decimos que es imposible y lo mostramos con la razón y los datos.

Objeción 2: Hay buena evidencia de que las fuerzas físicas y químicas se producen a sí mismas en los seres vivos orgánicos. Luego la vida orgánica puede y debería de ser explicada a través de estas fuerzas.

Respondo:—No negamos que las fuerzas fisicoquímicas se encuentren en los seres vivos orgánicos, antes bien, proponemos que estas son necesarias para la existencia del alma vegetativa y que les sirven a su operación. Lo único que queremos decir es que las antedichas fuerzas no son el principio primario y formal de la vida, sino que son instrumentos elevados por el principio formal[18] para servir al mismo principio vital. Y esta afirmación la probamos argumentando que las propiedades de la vida no solo son distintas de las fuerzas fisicoquímicas, sino que también son superiores.

Objeción 3: Si el principio vital está sobre la materia, es espiritual. Es así que el principio de la vida espiritual es el alma racional. Luego se estaría concediendo que las plantas son almas racionales, lo cual es un sinsentido.

Respondo: Si el principio vital está sobre la materia, esto es, superior al orden material, entonces es espiritual: esto lo concedo. Si el principio vital está sobre la materia, entendida como el cuerpo y las fuerzas mecánicas, físicas y químicas, entonces es espiritual: esto lo niego y, así, niego la consecuencia.

[18] Sobre la forma y la materia, véase el apéndice A.

Cuando sostenemos que el principio de la vida no es material sólo intentamos mostrar una cosa: que el principio vital es una forma de orden superior, no una mera organización, ni exclusivamente las fuerzas físicas o mecánicas dejadas a solas. Sostenemos y defenderemos que la forma de la vida es de orden material, traída de una potencia material y su ser depende y se conserva en la materia. Hablaremos después de cómo la materialidad difiere en los seres vegetativos y en los animales brutos en la cuestión III a. III número 11. Hemos respondido al organicismo; omitimos por ahora tratar del falso animismo.

ARTÍCULO SEGUNDO

De la generación espontánea.

I.. El principio eficiente de la vida no es la materia

En el artículo anterior, se mostró que el principio formal de los seres vivos no es la materia. Ahora nos movemos a la siguiente cuestión acerca del principio eficiente. Ahora, si la vida no surge formalmente de la materia, se sigue necesariamente que el principio eficiente de la vida no es la materia, pues nada obra fuera de los límites de su género. Es así que la vida está fuera de los límites del género «materia» si se deja a esta a sus propias fuerzas. Luego la materia no puede obrar activamente en el fenómeno vital[19] o engendrar vida. De aquí surge el axioma filosófico y fisiológico: *todo ser vivo sale de un ser vivo.*

[19] En latín *agere in vitam.*

¿Repugna a la razón que la vida origine de la materia y nada más? Los defensores de la generación espontánea dicen que no.

II. La generación espontánea.

El originarse un ser vivo de otro ser vivo unido al principio viviente en semejanza de naturaleza se llama *homogénesis* (*Homo*, semejante, *génesis*, generación). Mas la generación espontánea ocurre si un ser vivo se origina ora de algo no vivo, ora de un ser vivo de una especie diferente; es decir, la generación espontánea ocurre cuando un ser vivo es generado sin la semilla de su especie. Por tanto se la llama: *heterogénesis*, *abiogénesis* (*a*, sin; *bios*, vida), *generación equívoca*, o, como la llama Haeckel, *arqueogonía*.

Hay varios grados en esta teoría.

1º, los evolucionistas, como Moleschott, Büchner, Haeckel y demás, quienes adoptan la generación Espontánea en su sentido más universal, pues sostienen que todos los seres vivos, incluyendo el hombre, surgieron de un primer conjunto inorgánico.

2º Antes, muchos sostenían que los animales imperfectos, tales como los gusanos, las moscas y las abejas surgían espontáneamente de la putrefacción sin colaboración de una semilla propia. De lo cual habla Virgilio en sus *Geórgicas* (IV, 308-309)*:*

> Entre tanto, un tibio humor fermenta en los tiernos
> huesos, y de modo maravilloso han de verse animales.

3º La teoría llamada xenogénesis. (Xeno, huésped) enseña que los parásitos son generados por seres vivos de una especie diferente a la suya, a saber, el ser vivo que los recibe. Los parásitos son los seres vivos que se alimentan de la sustancia de otros seres vivos. Unos son los parásitos de la piel, como pueden ser los insectos; otros, los parásitos de los intestinos, como pueden ser los gusanos; otros, los parásitos que atacan a todo el organismo, como son los microbios.

4º La teoría hemiorganista: si bien no quiere que la vida se reduzca a la materia bruta e inerte, sí la reduce a la materia semi-orgánica, de la cual espontáneamente se hacen y surgen los seres inorgánicos completados y perfectos.

5º También está la teoría que se llama *Necrogénesis*. Buffon, inspirado por Leibniz, sostiene que hay dos tipos de mónadas en el mundo: las mónadas vivas y las mónadas no vivas. La generación de una nueva sustancia sucede cuando se agregan las mónadas vivas a un ser. La razón por la cual surge tal ser vivo y no algún otro es porque las mónadas vivas se agregan a las no vivas de acuerdo a la forma interna (*moule interieur*) de las últimas. Por lo tanto, la generación de los gusanos y de los parásitos viene de las moléculas o mónadas vivas preexistentes que otorgan vida con su agregación.

III. Conclusión: La generación espontánea, bajo cualquiera de las ya mencionadas formas, repugna a los hechos científicos.

El primer gran experimento fue hecho por Francisco Redi en Florencia en 1668. Habían dos fragmentos de carne. Sobre uno se puso una tela fina para que lo cubriera. Sobre otro, no se puso ninguna tela. Se los dejó a ambos en el mismo lugar. Sucedió que del fragmento expuesto al aire nacieron gusanos. Pero no surgió ningún gusano en el otro pedazo de carne. De aquí se concluyó que la generación de vida en el primer pedazo de carne descubierto ocurrió gracias a los huevos de las moscas. Pero en el otro no surgió vida, ya que no se pusieron huevos, pues la tela impedía que estos fueran puestos. Swanmerdan y Réaumur mostraron que las abejas, que por mucho tiempo se pensó que eran generadas espontáneamente, en realidad también surgían de huevecillos. Hartos experimentos de Schwan, Van Beneden, Pasteur y Tyndall ya han probado esto. Vamos a recordar algunos de los experimentos de Pasteur en brevedad.

La ciencia indicaba la existencia de numerosos infusorios, es decir, de organismos muy pequeños o gérmenes vitales que volaban y vagaban por los aires. Pasteur afirmaba que ellos eran la causa de su propia generación. Pouchet, en cambio, lo negaba. Pasteur infundió un líquido apto para la nutrición y generación de gérmenes en un globo de vidrio, y lo calentó perfectamente sellado hasta cien grados, de manera que todos los gérmenes fueran completamente

destruidos. Una vez realizado esto, nunca ocurrió la generación. Sin embargo, si el globo se abría y recibía aire, inmediatamente el líquido producía seres vivos. Por lo tanto, la conclusión fue manifiesta: Los seres vivos nunca son generados, sino es mediante una semilla o un huevo. Pasteur refutó el hemiorganismo mediante otros experimentos, mostrando que la causa de la fermentación es un agente vivo, al que llamaron bacilo. Cubrió los brotes nacientes con un tapón para que estuvieran a salvo de los gérmenes. Los racimos resultaron incapaces de fermentar, y el jugo extraído de ellos no se transformó en vino. De lo cual queda claro que la fermentación nunca ocurre sin gérmenes.

Todos estos experimentos refutan la generación espontánea propiamente dicha, el hemiorganismo y la xenogénesis. Otras observaciones científicas han probado que los parásitos se originan gracias a un miembro de la misma especie y que estos tienen órganos genitales para transmitir la especie.—En cuanto a la necrogénesis, diremos brevemente qué no hay fundamento que justifique la distinción entre las mónadas vivas y las mónadas no vivas, siendo que la ciencia nos muestra que la materia inorgánica bajo el influjo de la vida se eleva y adquiere la vida. Del mismo modo, en la nutrición del animal, la materia inorgánica se asimila y adquiere una función vital en el ser vivo. También es falso afirmar que los seres microscópicos se generan de las moléculas preexistentes en otro organismo, pues, como atestigua Milne Edwards, la estructura de los seres microscópicos difiere

totalmente de la estructura de las moléculas preexistentes: «*Et dans l'état actuel de la science rien ne vient à l'appui de l'hypothèse de leur production par nécrogénésie*».

Además, eso de la forma interna (*moule intérieur*) es una afirmación gratuita y el común de los científicos rechaza tal idea.

Concluyamos, pues, con las palabras de Milne-Edwards (VIII, 278): «*Les êtres organisés, dans l'état actuel de notre globe, reçoivent toujours la vie de corps déjà vivants, et, grands ou petits, ne naissent pas sans avoir des ancêtres*».

IV. Cómo inició la vida en el planeta

Por una parte, consta que la vida no siempre existió en el planeta, sino que antes de esto hubo la llamada era azoíca. Por otra parte, sabemos que la vida no comenzó por generación espontánea. Por lo tanto, nos resta decir que la vida surgió gracias a alguna intervención de Dios. Sin embargo, hay diversos modas de explicar esta intervención. Pudo haber sido por una acción inmediata de Dios en la que Él produjo a los seres vivos a partir de la materia o que creo unos pocos seres vivos inmediatamente y les infundió la virtud activa por la cual pudieran desarrollarse, evolucionar y tomar formas superiores, como lo hemos dicho en nuestro libro de filosofía natural, donde tratamos de la evolución. Si bien nosotros sostenemos que la primera sentencia es la más probable, el católico es libre de

defender la otra sentencia siempre y cuando se admita que la vida inició por algún tipo de intervención divina.

V. Si es que la generación espontánea repugna a la razón metafísicamente

Si por generación espontánea entendemos la evolución pasiva sin ningún tipo de influjo divino, esto sí que repugna a la razón humana. Pues es metafísicamente imposible que el efecto sea más excelente que la causa. Es así que la producción de la vida en diversas especies es un efecto simplemente más excelente que la materia bruta y excede con creces a la materia bruta, ciega e irracional dejada a sus posibilidades. Luego es metafísicamente imposible que la vida y las especies hayan originado espontáneamente de la materia bruta, ciega e irracional dejada sus fuerzas, así como es imposible que una cosa cambie de género propio[20].

Sin embargo, también podemos entender la generación espontánea como evolución activa, lo cual no implica que la virtud contenida en un ser diferente se actualice espontáneamente o que es posible que en una cosa pase *naturalmente* de la potencia a un acto completamente diferente a su ser. Esto, no obstante, lo puede hacer posible Dios si hace que la materia contenga vida de manera virtual y cuasi-seminal. Y esto

[20] En la escolástica, un universal es aquello que se puede predicar con verdad de muchos individuos. Así, «rojo» se puede predicar con verdad de una manzana, de la sangre y del fuego. Una especie es un predicado esencial de muchos individuos, p.ej., cada ser humano puede ser definido como animal racional y tal es la especie humana. Un género es aquel bajo el cual se encuentran, no individuos, sino más grupos, p.ej., en el género de vida se halla el grupo de seres vegetativos, sensibles y racionales, que no son individuos, sino grupos que contienen o más grupos o más individuos.

último no es generación espontánea de la vida a partir de la materia bruta.

Tu me contradices: Se dijo que ningún ser obra fuera de su género. Es así que la vida supera al género de la materia. Luego, en ninguna hipótesis puede la vida ser producida a partir de la materia.

Respondo distinguiendo la menor: la vida intelectual supera al género de la materia, esto lo concedo; la vida vegetativa y sensible supera a la materia, subdistingo: supera a la materia bruta abandonada a sus fuerzas propias, esto lo concedo; supera a la materia si esta contiene a la vida virtual y seminalmente, esto lo niego. Distingo, entonces, la conclusión: La vida intelectual no puede surgir de la materia por más hipótesis que se propongan, esto lo concedo; la vida vegetativa y sensitiva de ningún modo puede originar de la materia, esto lo niego.

Es repugnante para una buena metafísica que la vida intelectual, que es independiente de la materia en su ser y operación, provenga de la misma materia. Pero la vida sensible y vegetativa, si bien superan a la materia bruta dejada a los elementos químicos y físicos, como ya lo hemos mostrado en el artículo anterior, siguen siendo parte del orden material y Dios puede infundir en la materia cierta virtud por la cual activen una potencia existente en ellos para que cobren vida. Así, la materia no tiene operaciones que superan su propio género, pero la vida sale de una virtud infundida por Dios en la materia. Por lo tanto, la generación espontánea, en el sentido que entendían los

escolásticos, aunque de hecho no ocurra, no repugna a la razón en sí.

VI. De la transmisión de la vida

Una vez conocido cómo comienza la vida se puede comenzar a investigar cómo es que la vida se transmite de generación en generación. Nos enfrentamos primero a la sentencia de la preexistencia de los gérmenes, defendida por Leibniz, Perrault, Buffon y Cuvier. Esta enseña que todos y cada uno de los seres singulares ya estaban contenidos a manera de gérmenes en el primer espécimen de su raza.

Pero es manifiesto que esto es imposible: Pues si se juntara el germen de todos los especímenes que se formarían a partir del primer generador serían sus dimensiones tan grandes que destruirían al espécimen primigenio. Tan solo hace falta ver a los peces y la cantidad tan enorme de progenie que generan. Además, que si el que genera no hace a otro ser de su especie gracias a su poder de generación, sino que el nuevo espécimen está ya contenido en él de alguna forma, no se trataría de una verdadera generación. Argumentamos *a posteriori* que la fisiología ha mostrado claramente que no se contiene el germen del nuevo espécimen en su ancestro, sino que el nuevo espécimen proviene del progenitor paulatinamente, primero de modo imperfecto y rudimentario, después se va formando el nuevo ser desde lo que se le ha

llamado *punto de partida* hasta volverse el generado en un ser acabado[21].

Más bien hay que decir que es verdad la epigénesis, según la cual el ser vivo se origina de otro ser vivo por una acción generativa, a saber, a través de un elemento femenino, el óvulo y un elemento masculino, el espermatozoide. Estos se juntan para formar un primer embrión de célula que se va a desarrollar paulatina y progresivamente comenzará a desarrollar nuevos órganos, comenzando por el corazón.

ARTÍCULO TERCERO

Del animismo

I. Falso animismo de la forma

Consta de todo lo anterior que el principio de la vida es distinto y superior a la materia. La doctrina que reduce la vida al principio vital se llama *Animismo*. Pero hay algunos animistas que han caído en gravísimos errores. Algunos le conceden almas racionales a las plantas, como lo hizo Empédocles, Anaxágoras y sobre todo, los maniqueos, quienes juzgaban reo de homicidio al hombre que cortaba una hoja o una rama de un árbol. Platón llamaba a las plantas animales y decía que tenían apetito concupiscible. Sentencias similares han pronunciado los que defienden el sistema de las mónadas, como lo hizo Leibniz. Perrault en Francia y Stahl en Alemania

[21] En latín, *formam completam*

han enseñado que el principio de la vida vegetativa en el hombre es el alma racional.

No tomaremos mucho tiempo refutando estos errores. El alma es quien especifica al ser vivo. Por lo tanto, si el alma vegetativa fuera racional o sensible, la planta ya no sería una planta, sino un animal o un hombre. Si la planta recibiera un alma sensible, debería sentir. Y la sensación no sería muy útil a la planta, sino nociva, porque sentiría, por ejemplo, el frío, el calor y lo sufriría, pero, una vez sentido el mal, no podría alejarse ni protegerse de él como sí lo hacen los animales.

Además, las plantas carecen del instrumento de la sensación, a saber, de sistema nervioso. Pues ni morfológica ni fisiológicamente están preparadas para sentir, pues las funciones de la sensación son diferentes y superiores a su naturaleza. Hablando del hombre, si el principio de la vida vegetativa del hombre fuera racional, las operaciones vegetativas dentro del hombre también serían racionales, voluntarias y libres, y por lo tanto, se podría decir que el hombre es culpable de que digiera bien o mal o que crezca mucho o poco, etc.

II. Del animismo moderado

Rechazado el animismo exagerado, vayamos al animismo peripatético. Decían los escolásticos junto con Aristóteles: *en quienes viven, el vivir es su ser,* es decir, que el principio de la existencia y el de la vida aquí son una sola cosa. El ser vivo es un sólo individuo,

uno *per se,* aunque no uno *per accidens*[22]. El acto de ser y el acto de vivir no se vuelven un sólo acto en el ser vivo, porque estos dos ya son una entidad completa *simpliciter*. Luego, no hay dos actos sustanciales en el ser vivo , uno que dé la existencia, otro que dé la vida, sino que por el mismo acto sustancial se constituye el ser y el vivir, pues lo que le pone el ser a una cosa es la forma sustancial. Así, el principio vital es la forma sustancial de los seres vivos.

> Sin embargo, hay que tener presente que una forma, cuanto más alta es su categoría, tanto más domina la materia corporal y menos inmersa está en ella, y tanto más la impulsa por su operación y su capacidad. Así observamos que la forma de un cuerpo compuesto tiene alguna operación que no es causada por las cualidades fundamentales. Cuanto mayor es la categoría de las formas, tanto más supera su poder al de la materia elemental; y, de este modo, el alma vegetativa supera la forma de un metal; lo mismo hace el alma sensitiva con la vegetativa. Pero de todas las formas, la de más categoría es el alma humana (*STh*, I, q. 76, a.1).

El alma, pues, de los seres vivos es un forma, pero la forma de orden superior da capacidad al ser de operar de modo más noble e independiente de la materia que las formas más elementales de las que procede.

---

[22] *Per se*, por sí mismo, en su propia naturaleza; *per accidens*, que es de tal forma debido a alguna cosa externa a su propia naturaleza.

III. Definición del alma

De todo lo visto aquí nos lleva a ver como la definición del alma de Aristóteles es la mejor: *el alma es el acto primero de un cuerpo físico organizado que puede albergar vida* (II De Anima C. I) Analicemos la definición: 1º *es el acto,* Ya se mostró que el alma no es ni la materia, ni el cuerpo: sólo puede ser, entonces, el acto del cuerpo.—2 º *Acto primero,* o acto sustancial. El alma es el principio que distingue a los seres vivos de los no vivos. Es así que los seres vivos no se distinguen de los no vivos accidentalmente, sino esencialmente. Luego el alma no es accidental, sino sustancial. Pero el acto primero es la forma. Concluimos, entonces que el alma es la forma sustancial. Pero no es la forma de cualquier cosa, sino que es la forma *de un cuerpo físico organizado que puede albergar vida.* Con estas palabras distinguimos al alma de las formas subsistentes, de las formas elementales y de las formas artificiales o matemáticas.—3º La voz *cuerpo* se entiende de dos maneras. La primera, como la materia prima que es capaz de tener la forma del cuerpo inmediatamente, y hablando así, el alma no se diferencia de las otras formas que también determinan una materia específica.

La segunda manera de entender la voz *cuerpo*, sería como la materia formada hasta el grado de corporeidad y no la mera materia desnuda. Pues aunque el alma, y ella sola, confiera inmediatamente a la materia el ser corpóreo, sin embargo, si se la

considera solamente[23] como alma, presupone una materia con un grado de corporeidad, no recibido de otra forma, claro, sino otorgado por la misma alma. El alma se puede ver ahora como una forma que está otorgando el ser corpóreo, ahora como un alma que está otorgando el ser animado. Juntando estos dos se puede concebir al alma como confiriendo la totalidad de lo que es vivir. Entonces, se presupone al cuerpo constituido por la misma alma en cuanto forma, pues también se concibe primero la materia como constituida en un cuerpo *simpliciter*, antes que como el cuerpo de un ser vivo específicamente.

4º Por *organizado* se entiende que las partes del cuerpo están animadas gracias a la forma otorgada forma por el alma en sí. También se entiende que trabajan las partes del cuerpo unas con otras, lo cual es muy diferente de las partes de los cuerpos de los cristales, que son todas homogéneas.—5º *Poder albergar la vida.* «El cuerpo orgánico», dice fray Juan de Santo Tomás, «incluso después de haber sido animado, tiene sus órganos a fin de que pueda ejercer por ellos las operaciones vitales. Y así decimos que tiene potencia para la vida, es decir, que tiene la potencia en acto primero para las operaciones vitales» (III. P.q. I. a. I).

[23] En latín *formaliter.*

IV. Una explicación más copiosa de la antedicha definición

1º) Acto.—Ya mostramos que el alma es el acto primero o la forma y lo volveremos a probar más largamente cuando tratemos del alma racional. Por ahora basta recordar brevemente el argumento que prueba a los filósofos que el alma es el acto primero o la forma del cuerpo. El principio formal de la vida en los seres vivos es su forma o su acto primero. Es así que el alma es el principio formal de la vida en los seres vivos. Por lo tanto, el alma es la forma sustancial de los seres vivos, es decir, el acto primero.

Se prueba la menor: Se dice que los seres vivos viven en el cuerpo y en el alma, pero en el cuerpo entendiéndolo como algo que tiene alma, mientras que decimos que viven en el alma en cuanto alma misma. Es así que el principio y razón por el cual los seres vivos viven es el primer principio del vivir, así como cualquier cosa opera a través de su primer principio y razón. Luego, el alma es el primer principio de los seres vivos.

2º) Cuerpo *físico,* o natural. Hablando así los distinguimos del cuerpo matemático, que tiene tres dimensiones; y también del cuerpo artificial, como son las torres o las casas.—3º) *Organizado.* Se puede entender como organizado tanto accidentalmente como substancialmente. Hablemos primero de lo accidental. Podemos decir que está organizado accidentalmente en cuanto a la disposición de sus partes orgánicas, pues están organizadas para recibir cierta cantidad, figura y

cualidad. También difieren accidentalmente las partes entre sí. Esto es evidentísimo, pues vemos que cada parte orgánica tiene diferentes accidentes. Ahora, ¿cómo es qué difieren sustancialmente? Pues no queremos decir que cada parte orgánica tenga su propia forma sustancial, más bien, hay una sola forma sustancial en un solo ser compuesto, a saber, el cuerpo. Lo que realmente queremos decir es que la forma sustancial que da el alma es la que afecta a las diversas partes de un cuerpo, haciendo que unas sean huesos; otras, órganos; otra, corazón; otra cerebro, etcétera.

Gracias a la organización particular del ser vivo podemos conocer a qué especie pertenece. De este modo, no decimos que un cadáver es de tal o cuál especie animal más que de un modo equívoco, así como sólo llamamos «carne» a la carne de un muerto de manera equívoca[24]. La definición aristotélica de alma busca englobar tanto la organización sustancial como accidental del ser vivo, pues el alma es forma de ambas (cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, III. P.q. I. a. I).

4º *Que puede albergar la vida.*—Estas palabras se pueden entender de muchas maneras. Primero, se puede entender como la potencia próxima para tener vida sustancial, a saber, que se trata de un cuerpo con las disposiciones para recibir vida, no como un cadáver o una semilla inanimada, que sólo están dispuestos a la vida de modo remoto. También se puede entender esta cláusula como diciendo que el cuerpo no está vivo en

[24] En latín, Caro—Carnis se entiende principalmente como propio de un ser vivo, semejante a *flesh* en inglés, aunque también se usa regularmente para hablar del alimento

acto gracias a sí mismo, más bien el cuerpo es al animal lo que la potencia es al acto. También se ha entendido estas palabras como hablando de la vida accidental, es decir, las operaciones vitales, que se llaman «el acto segundo de la vida». Entendiéndolo así, en la cláusula final, la palabra «vida» no designa al ser vivo en su totalidad[25], pues esta totalidad se encuentra en el cuerpo orgánico en *acto* y no en *potencia*; hablamos más bien de las operaciones que siguen en potencia en el ser vivo, bien que éste viva y, por tanto, exista en acto primero. En otras palabras, se entiende al cuerpo orgánico como teniendo el principio de sus operaciones en acto, pero careciendo el ejercicio de estas en acto; del mismo modo que el que duerme tiene el principio de operación visual en acto, pero no el ejercicio de la visión.

V. Otra definición

La definición anterior la explicó Aristóteles usando otras definiciones que convenían al alma humana: *El alma es aquel principio por el cual vivimos, sentimos, nos movemos y entendemos* (a, Lib. II, C. II). *Aquel principio,* a saber, el principio radical y sustancial, llamado también acto primero o forma sustancial.—*vivimos, sentimos y entendemos:* con esto se asignan todos los grados de la vida: vegetativo, sensible e intelectual.—*Nos movemos,* con estas palabras se afirma que el alma es el principio de la

[25] En latín, *ipsum esse viventis.*

locomoción y del apetito, pues el poder locomotivo es la ejecución de los deseos del apetito.

Esta definición puede convenir a cualquier especie de animal si se entiende así: el alma es la que da la virtud de cada grado de vida; es decir, es el principio del modo de vivir específico de cada criatura; dando vida y sensibilidad a unos, mientras que da vida, sensibilidad e inteligencia a otros. Aplicada al hombre diríamos que el alma es aquello por lo cual vivimos como los seres vegetativos, sentimos como los animales y entendemos como hombres.

Ambas definiciones son esenciales, pues ambas nos traen lo que es esencial e intrínseco al alma, a saber, lo de ser acto primero y forma sustancial. Pero también nos revelan algo extrínseco, a saber, los efectos del alma o sus operaciones cuando decimos en una definición que el alma tiene *poder para albergar vida* y cuando decimos en la otra que el alma es aquella *por la cual vivimos, sentimos y entendemos.*

VI. Si es que el alma denota algo completo en el género «sustancia»

Toda alma, en cuanto actos sustancial, tiene razón para llamarse «sustancia». Pero por sí misma no se puede llamar directamente sustancia. Pues llamamos sustancia al compuesto o forma completa. Pero el alma no es un compuesto, como está claro, ni es una forma completa, como lo mostraremos en breve: el alma es un acto ordenado esencialmente al cuerpo y de la unión de alma y cuerpo se obtiene una unidad *per se.*

Es así que ninguna forma completa se ordena esencialmente al cuerpo para formar una unidad *per se;* Pues si una forma completa se uniera al cuerpo, formaría una unidad accidental. Por lo tanto, el alma es una sustancia incompleta, *al menos en cuanto a especie* y diremos que la sustancia completa más bien es la unión del alma con el cuerpo. Dijimos *al menos en cuanto a especie,* porque el alma puede estar completa *en cuanto sustancialidad* si esta puede subsistir separada de un cuerpo, como lo hace el alma inteligente. Algunas almas, en cambio, no pueden estar completas ni *en cuanto a especi*e, ni *en cuanto a sustancialidad*, si es que no pueden existir separadas del cuerpo, como sucede en el alma de las plantas y en el alma del animal bruto.

En pocas palabras, toda alma es el primer principio y acto de la sustancia vital. Pero es un principio *parcial* e *incompleto*, al menos en cuanto a especie.

CUESTIÓN TERCERA

Del alma vegetativa y sensible

Todo lo que hemos dicho hasta acá conviene a todas las almas de cualquier tipo. Pero ya es momento de discutir de las distintas especies de almas en particular, a saber, del alma vegetativa y del alma sensible.

Discutiremos rápido del alma vegetativa, pues trataremos de sus potencias y operaciones aquí, pero lo demás lo trataremos cuando se hable del alma humana.

Artículo primero

De los poderes y operaciones del alma vegetativa

I. Hay tres poderes en el alma vegetativa que son distintas entre sí realmente: la nutritiva, aumentativa y generativa

Se prueba la primera parte. El alma vegetativa tiene por su objeto al cuerpo viviendo a través del alma. Para que subsista este cuerpo se necesitan los tres poderes ya enumerados. Por lo tanto, etc. Declaró la mayor: Por las siguientes cosas se distinguen las almas vegetativas, sensibles e inteligentes: el alma inteligente extiende sus operaciones a *todos los seres*. El alma sensible a *todos los cuerpos sensibles*. Y el alma vegetativa solamente al *cuerpo unido al alma*.

Se prueba la menor: «son necesarias tres operaciones del alma», dice el divino Tomás, «una, por la que adquiere el ser; y a esto se orienta la potencia

generativa. Otra, por la que el cuerpo vivo adquiere su debido desarrollo; y a esto se orienta la facultad *aumentativa*. Otra, por la que el cuerpo viviente se conserva en su ser y proporción; y a esto se orienta la facultad *nutritiva*».

Se puede proponer lo mismo de otro modo: La característica principal y la gloria de los seres vivos es que pueden por sí mismos conservar su especie y que esta especie es de algún modo eterna. Luego, para conseguir, esto deben estos entes tener una fuerza para elaborar la semilla por la cual pueden producir algo semejante a ellos mismos en especie y por el cual la especie sobrevivirá. A esta fuerza llamamos fuerza *generativa*. El ser vivo generado no tiene a la primera toda su extensión. Más bien debe tener la virtud para ir adquiriendo su extensión propia a lo largo del tiempo. A esto se le llama fuerza *Aumentativa*. Pero la fuerza aumentativa no podría lograr nada si no hubiera un poder en el ser vivo capaz de convertir las cosas exteriores en alimento para su propia sustancia. Esto se hace gracias a la fuerza *nutritiva*. Por lo tanto, hay tres poderes vegetativos.

Se prueba la segunda parte, a saber, que estos tres poderes se distinguen realmente. Estos tres poderes se distinguen realmente entre ellos mismos, porque miran a operaciones y términos formalmente diversos. Y los poderes se especifican gracias al acto y al término. Es así que los ya mencionados poderes miran a operaciones y términos formalmente distintos, pues el poder nutritivo se ordena principalmente a

convertir a la sustancia del alimento en algo apropiado para el ser vivo; la aumentativa para usar esto en la adquisición de la cantidad apropiada al ser vivo y la generativa, para producir una nueva sustancia semejante a la que le precedió.

Hay, por tanto, tres términos diversos, tres funciones diversas, tres poderes diversos.

II. Cuál poder sea el más noble

Hay que tener presente la diferencia entre dichas potencias. Las de nutrición y desarrollo producen su efecto en el mismo sujeto en el que se encuentran, ya que es el mismo cuerpo unido al alma el que crece y se conserva en virtud de las potencias nutritivas y de desarrollo que hay en el alma. Pero la potencia generativa produce su efecto no en su propio cuerpo, sino en el de otro, ya que nadie se engendra a sí mismo. De este modo, la potencia generativa se acerca a la dignidad del alma sensitiva, cuya acción se realiza sobre objetos exteriores, aunque la sensitiva lo hace de un modo más sublime y universal. Lo sublime de una naturaleza inferior alcanza lo ínfimo de la superior, como resulta claro por lo que dice Dionisio en c.7 de *De los nombres de Dios*. De este modo, de entre estas tres potencias, la que tiene un fin más alto, noble y perfecto es la generativa, como se dice en II De Anima; pues, propio de algo perfecto es hacer algo igual a sí mismo. Por su parte, las potencias de desarrollo y nutrición sirven a la generativa. Y la nutritiva a la de desarrollo (*STh* I, q.78, a.2).

Asimismo, el poder vegetativo supera a los demás de cuatro maneras: 1º los demás poderes sirven al poder generativo, pero este no sirve a los demás; 2º los demás rinden efecto en el cuerpo propio, mientras que el generativo rinde efecto en un cuerpo distinto; 3º los demás poderes miran al bien del individuo, pero el generativo mira al bien de la especie; 4º los demás poderes se hallan en el ser vivo aún antes de llegar a plenitud o madurez, mientras que el poder generativo sólo se halla en el ser vivo al alcanzar su plenitud o madurez. Para poder engendrar no basta que se tenga la vida, sino que se debe poseer vida perfecta en grado eminente.

III. Objeción contra distinguir estos poderes

Tú dices: el poder nutritivo transforma el alimento en algo propio de la sustancia y, por tanto, aumenta su cantidad. Luego, es superfluo distinguir entre fuerza aumentativa y nutritiva.

Respondo primero: niego la consecuencia. Pues, aunque el aumento se siga necesariamente de la nutrición, los poderes nutritivos y aumentativos siguen teniendo términos diferentes. Y es gracias al término que se distinguen los poderes.

Pero tampoco hay que conceder el antecedente sin más. El poder nutritivo también sirve para sanar los daños recibidos, pero el aumentativo añadiría algo mayor al daño; la nutrición siempre ocurre, incluso en la vejez, pero el poder aumentativo cesa a cierta edad.

IV. Definición propia de las facultades vegetativas

De esto podemos definir a los poderes vegetativos. *La facultad nutritiva es el poder por el cual el ser vivo se puede conservar a sí mismo y sanar sus partes heridas a través de la conversión del alimento a la sustancia propia.*

—La facultad aumentativa es el poder por el cual el ser vivo usa el alimento para aumentar sus cantidades propias.

—La facultad generativa es el poder por el cual el ser vivo produce a otro de su misma especie. Pero no hay que confundirla con la generación pasiva, la cual es el origen de algún viviente unido al principio viviente. Esta definición ya la explicamos.

Así, entonces, se define el *alma vegetativa: Principio radical del nutrirse, aumentar y generar vida.* Si te preguntas por qué se puso que era el principio *radical*, digo que la razón es clarísima; la sustancia no hace estas cosas sin mediación, sino que las operaciones de nutrición, aumento y generación emanan de su respectivo poder.

V. De la nutrición en los seres vegetativos

La nutrición consiste en transformar continuamente los elementos del medio ambiente de una sustancia en parte de la sustancia. Esta transformación se efectúa mediante la acción y virtud del protoplasma. En el protoplasma existe una propiedad de contractilidad, gracias a la cual resulta un

flujo continuo desde el exterior hacia el interior, para que los elementos asimilables entren, y desde el interior hacia el exterior, para que los elementos no asimilados salgan. En los seres vegetativos inferiores no hay un órgano específico destinado a la nutrición, sino que todas las funciones son ejercidas por todas las partes, de tal manera que cada célula se nutre y multiplica de manera independiente de las demás.

En los seres vegetativos superiores se encuentran diferentes células, algunas de las cuales sirven exclusivamente a la nutrición, mientras que otras a la generación. En general, el aparato nutritivo incluye el tallo y las hojas. El tallo contribuye a la nutrición de tres maneras: 1°) mediante la transpiración, o emisión de vapor de agua; 2°) mediante la respiración, o absorción de oxígeno y emisión de dióxido de carbono; 3°) mediante la función clorofílica, que en cierta descomposición, como se dice, se imparte al dióxido de carbono. Cuando las partes verdes se exponen a la luz, se libera oxígeno del dióxido de carbono, y el carbono se deposita en los tejidos de la planta, nutriéndose así de esta reserva de carbono. Las hojas también sirven a la nutrición de tres maneras: absorbiendo oxígeno mediante la respiración; emitiendo el exceso de vapor de agua mediante la transpiración; y reteniendo carbono mediante la función clorofílica. Además del tallo y las hojas, en muchas plantas hay raíces y vasos.

VI. De la nutrición en los animales

Concurren muchas funciones en la nutrición de los animales, a saber, *digestión, absorción, circulación, respiración, asimilación y excreción.*

Digestión es el transformar los alimentos lo cual se hace por los movimientos mecánicos de los músculos en contracciones, y también mediante la acción de jugos químicos. La digestión comienza en el estómago y llega y se completa en los intestinos. Al resultado de la transformación que sucede en el estómago se le llama *quimo* y el resultado de la digestión hecha en los intestinos se le llama *quilo.*

Absorción es la función mediante la cual los alimentos ya transformados se introducen en el organismo mismo. Los alimentos líquidos se absorben mediante la ósmosis, mientras que las grasas se absorben por difusión. La absorción ocurre a lo largo de todo el tubo digestivo, de manera algo limitada en la boca, más perfeccionada en el estómago, pero principalmente en los intestinos.

Circulación es la función por la cual la sangre y linfa se transfiere a todo el organismo. También sirve para que los líquidos que están en contacto con cada célula se estén renovando continuamente.

Respiración es la función por la cual el ser vivo trae para sí el oxígeno que necesita. Consiste su operación en las mutación traída del consumir oxígeno y en la emisión de dióxido de carbono y vapor húmedo.

Asimilación es la acción por la cual los elementos externos al organismo se hacen propios a éste y se vuelven parte del mismo cuerpo a través de una verdadera conversión de los alimentos en nutrientes. Vemos así que la esencia de la nutrición se encuentra en la asimilación.

Finalmente, *excreción* es la operación por la cual el organismo se depura de los elementos que no asimiló o que son nocivos. No hay que confundir esta función con la secreción, pues por ella se elaboran líquidos y fermentos necesarios y útiles al organismo y de esto véase libros de fisiología.

VI. Acerca de la generación

En los seres vegetales más bajos no hay un órgano especialmente dedicado a la generación, siendo que en estos una sola parte cumple diversas funciones. En las plantas puede haber generación tanto por *clonación*, como por *reproducción* propiamente dicha. La clonación ocurre cuando se toma un esqueje de una planta que cobrará una vida propia con las mismas propiedades de la planta de la que se tomó. A esta reproducción se la llama *sin gametos* o *asexual*. Pero la reproducción propiamente dicha, es decir, la *sexual*, ocurre ora por *esporas*, que son células simples; o por *óvulos*, en la que dos células se juntan para fecundarse; o por *granos*, que surgen de lo ya explicado acerca de los óvulos y que es seguido por una reproducción de modo *fanerógama*.

En la generación de los animales concurren el macho y la hembra. Esta proporciona el óvulo, que está envuelto en una membrana llamada vitelina. El protoplasma del óvulo se llama vitelo, en el cual se incluye el núcleo o vesícula germinativa, y el nucleolo, que a su vez envuelve la mancha germinativa. El macho, por otro lado, proporciona espermatozoides, que son los elementos activos que fecundan el óvulo, y que, tras llevar a cabo la fecundación, pierden su movimiento y mueren. Del óvulo fecundado resulta la primera célula del embrión, que se nutre, se desarrolla y se multiplica. Paulatinamente se forman los primeros rudimentos, el punto saliente, de donde saldrá el corazón, alrededor del cual el cuerpo comenzará a organizarse y moverse, de donde decimos que el corazón es el primero en tener actividad y el último en morir: después del corazón sigue el complejo cerebro-espinal; de ahí el cerebro y su membrana; de ahí los órganos de los sentidos; de ahí los huesos, los músculos, el cráneo, la boca, la cara, el tubo digestivo, el intestino, el páncreas, los pulmones y los órgano urogenitales.

Artículo segundo

Del alma sensible

I. Opiniones acerca del alma de los animales brutos

Tocaremos muy poco el tema de la vida sensible, pues lo explicaremos más profusamente en el tratado del hombre, donde también se tiene que tratar de los poderes y operaciones sensibles que comparten con los brutos.

Vemos aquí, una vez más, que hay tres sentencias acerca de sus almas: La primera niega que los brutos tengan alma. Así pensaban algunos filósofos antiguos que fueron refutados por Aristóteles; en los tiempos de Agustín también habían muchos que pensaban así (cfr. b, lib. III, c. VIII). Gomez Pereira y Descartes renovaron esta opinión (b y c) junto con los organicistas. La segunda sentencia atribuye alma racional a las bestias brutas. Así pensaban Pitágoras, Anaxágoras, los platónicos y los neoplatónicos, sobre todo Porfirio. Montaigne, Flourens y otros autores recientes también le conceden inteligencia a los brutos. La tercera sentencia se ubica en un punto medio, pues le atribuye un alma verdadera a los animales brutos, pero dice que solamente es un alma sensible y que de ningún modo es racional o subsistente y esta doctrina se debe sostener inequívocamente.

La primera sentencia queda refutada de lo que hemos dicho contra los organicistas. Pero, merced a la gravedad de la cuestión, hemos de volver a explicarla.

II. Primera conclusión: En los animales hay alma sensible

Se prueba. Una vez admitido que el alma es el principio de la vida, donde sea que encontremos vida sensible, es menester que haya un alma sensible. Es así que en los animales hay vida sensible. Por lo tanto, en las bestias brutas hay un alma sensible.

Se prueba la menor. En los animales hay sistema nervioso, donde reciben la información externa de los sentidos y de los fenómenos de la sensación y que procesan mediante sus sentidos de sensación interna. Por lo tanto, tienen tanto afecciones como pasiones y, luego, verdaderamente disfrutan de vida sensible. La consecuencia es clara; se defiende el antecedente.

Primero. Tanto en los animales como en los hombres hay sistema nervioso. En los dos hay células y fibras celulares semejantes. En los dos la disposición de las células y de las fibras están fijadas de acuerdo a leyes fundamentales iguales o semejantes. Tanto hombres como animales comparten una materia nerviosa semejante. Es así que incluso en el hombre, el sistema nervioso está ordenado a las funciones de la vida sensible y por lo tanto, también lo están en las bestias brutas. Luego, de la presencia de estos sistemas en los animales se puede concluir que a los mismos les compete las operaciones sensibles.

Segundo. Los animales están equipados de sentidos externos, por los cuales tienden a recibir impresiones sensibles de la realidad. Es así que la

sabiduría de Dios está lejos de darle a las criaturas instrumentos que son superfluos y sin propósito para la misma criatura. Tampoco es válido decir que Dios, a manera de titiritero, controla las acciones de los animales para que nos recreemos con ellos. Esto es contrario a las suavísima Providencia de Dios, que deja que las criaturas se rijan de acuerdo a su propia naturaleza e inserta en ellas los principios intrínsecos de su operación. El animal, al igual que el hombre, ve, oye, huele, gusta, toca y se muda a sí mismo de acuerdo a las impresiones que ha recibido, por lo tanto, o se le niega al hombre la sensación externa o se concede que los animales brutos la tienen.

Tercero. En los animales hay facultades internas al igual que fenómenos sensibles internos. En cuanto a la fantasía, cuando los perros duermen, lloran, murmullan y, a veces, despiertan irrumpiendo en ladridos; en cuanto a la memoria, probando que sueñan, vemos a los burros regresando a su corral sin jamás equivocarse y a los perros reconociendo al cuerpo de su amo, como nota Agustín (a, 27; c, lib II, c.29). Hablando del poder estimativo: el animal discrimina lo útil de lo nocivo: la oveja huye del lobo, pues lo concibe como enemigo. En cuanto al sentido común vemos que el animal comprende como un todo unido las distintas impresiones que cada sentido le da por separado, así reconocen a una manzana, aunque sólo perciban el color o el olor. Los animales tienen consciencia sensitiva con la que sienten que sienten cuando sienten y con la cual sienten que no ven cuando

no ven y así abren sus ojos para ver (cfr. VACANT, t.I, p.37).

También se halla en los animales pasiones y apetitos concupiscibles e irascibles, pues exhiben todas las señales de deleitación y deseo, temor, cariño e ira; además de buscar movidos por un fuerte ímpetu la comida y el sexo (cfr. AGUSTÍN—c, lib. III, c. XXXIII, n. 69).

—Muchos de los materialistas le conceden vida a los animales. Pero defienden que la vida resulta de las meras fuerzas naturales y que se puede reducir al movimiento de las fibras y a las reacciones mecánicas del cerebro.

III. Segunda conclusión: No se puede reducir en modo alguno la sensación a reacciones cerebrales o movimientos locales meramente mecánicos.

Primer argumento. La sensación es una acción intrínsecamente vital en la que el sentido se dirige a sí mismo de manera activa. Es así que el movimiento o las reacciones mecánicas del cerebro no son acciones intrínsecamente vitales, ni en las que el sentido se dirige a sí mismo. Luego, la sensación no puede resultar únicamente de los mecanismos del cerebro. Se declara la mayor—Cuando decimos que una acción es vital, lo podemos entender de dos modos: como acción vital extrínseca o como acción vital intrínseca. La acción vital extrínseca surge del interior y se finaliza en una acción externa, aunque también puede tener un origen del todo externo: Así, el movimiento de mis

miembros proviene de mí gracias a un principio interno y sin embargo, también puede ser producido por un agente externo que fuerce mis miembros a moverse. Pero decimos que una acción vital es intrínseca, si es repugnante a la razón el decir que esta puede ser movida por algo externo a ella. Y así, vemos que la sensación, por ejemplo, la visión, no puede ser producida en el sujeto, sino por el mismo que siente y el mismo que ve. De aquí que la sensación es una acción vital intrínseca. Además, en la sensación, el sentido se dirige a sí mismo activamente. Aunque el sentido sea determinado por el objeto, el sujeto no permanece inerte, sino que reacciona y del sujeto emana una actividad genuina hacia el objeto que percibió.

Se prueba la menor. 1º, El movimiento mecánico, tal como lo entienden nuestros adversarios, no es intrínsecamente vital, al menos en cuanto el movimiento mecánico puede ser provocado por un agente meramente mecánico y, por tanto, puede ser generado completamente por un motor externo al agente. 2º, siguiendo esta teoría, el sentido tiene una relación pasiva, pues este movimiento es una especie de impresión sensible en el organismo, gracias a la cual el organismo es afectado y no se activa por sí mismo.

Segundo argumento.—La sensación es un acto cognoscitivo. Es así que la cognición ocurre cuando lo conocido está en el que conoce. Lo conocido es asimilado no físicamente, sino intencionalmente o a través de la especie intencional. La causa final de la sensación es que lo conocido se hace asimilado por el

que conoce de acuerdo a su ser intencional. Pero a través del movimiento exclusivamente mecánico y exclusivamente local nada puede ser asimilado más que de manera física a través de impresiones físicas, pero no de acuerdo al ser intencional. Luego, la sensación no se puede explicar en absoluto a través de movimientos o reacciones exclusivamente mecánicas o locales. Y esto se vuelve más manifiesto en aquella sensación que es la conciencia. Pues esta trae cierta universalidad y eminencia que supera a la materia, a los movimientos de la materia y a cualquier tipo de fuerza fisicoquímica. Así, podemos concluir que ni la materia, ni los movimientos de la materia ni las fuerzas fisicoquímicas pueden explicar a los sentidos, ni a las sensaciones en su totalidad (cfr. GARDAIR, 102).

Los demás argumentos que usamos contra el organicismo también se pueden usar *a fortiori* para defender nuestra posición.

IV. Las almas de las bestias brutas no son almas racionales

Primer argumento. La diferencia de la sustancia racional es que esta no está determinada *ad unum* a las cosas que apetece. Es así que el alma de las bestias brutas están determinadas *ad unum* a las cosas que apetece. Por lo tanto, las bestias brutas no son sustancias racionales.

Se prueba la mayor. La sustancia racional conoce los universales; es así que el modo del desear sigue al modo del conocer. Por lo tanto, el apetito de la

sustancia racional está inclinado a desear cosas bajo la razón de universales. Pero aquello que tiene por objeto el bien universal y perfecto no debe de ser determinado y condicionado totalmente por un bien particular e imperfecto. Luego, es propio de la sustancia racional que no esté determinada *ad unum*[26] a un fin particular, sino que pueda elegir entre uno y otro fin.

La menor es patente y lo demuestra la experiencia. Los animales obran siempre condicionados por los fines establecidos por su naturaleza. «No pueden realizar acciones diversas y aun opuestas, como los que tienen inteligencia; sino que movidos por la naturaleza, están determinados a ciertas operaciones uniformes en cada especie; como todas las golondrinas, que hacen iguales los nidos» (II *SCG* c. 66).

Segundo argumento.—Lo que hace distinto a la sustancia racional es que se puede perfeccionar a sí misma y progresar en las ciencias y en las artes, en la virtud. Es así que las bestias brutas no progresan en ninguno de estos modos. Por lo tanto, etc. Pruebo la menor. Mientras que en la historia del hombre se ven innumerables géneros de progreso, la historia de los animales, por el contrario, desde los tiempos más antiguos hasta ahora, es completamente uniforme. No se ve en ellos ningún progreso, ninguna suerte de ciencia que hayan avanzado, ningún tipo de arte que hayan inventado, con todo que los animales han acompañado a los hombres y han sido testigos de sus

[26] A una única cosa.

inventos y de su progreso. E incluso cuando los animales están en contacto continuo con los hombres, quienes los domestican para tener una función en las artes y en la industria, las bestias brutas siguen sin progresar.

> *Qui verra seulement que les animaux n'ont rien inventé de nouveau depuis l'origine du monde, et qui considérera d'ailleurs tant d'inventions, tant d'arts et tant de machines par lesquelles la nature humaine a changé la face de la terre, verra aisément par-là combien il y a des grossièreté d'un côte, et combien de génie de l'autre* (BOSSUET—a, c. V, n. VII).

Las bestias brutas tampoco desarrollan una disciplina considerada en su sentido propio, sino que desarrollan comportamientos cuasi-disciplinarios de manera sensible y empírica. Usan el miedo a ser golpeados o en el deseo de comida para hacer algo u omitir otra cosa y, gracias a esto, adquieren cierta disciplina. Pero este es un aprendizaje meramente empírico y necesariamente conectado a sus experiencias sensibles.

V. El alma de las bestias brutas no es subsistente.

Llamamos subsistente a aquellas cosas cuya operación específica se puede hacer independientemente de la materia. Es así que la operación específica de las bestias brutas no se puede eximir de la materia. Por lo tanto, etcétera.

La mayor la deducimos de la noción de una sustancia subsistente.—El obrar es posterior al ser; de aquí podemos deducir que si la operación específica de

algo es independiente de la materia es porque su ser específico es del todo distinto a la materia.

Se prueba la menor. La operación específica de las bestias brutas es la sensación. Pero la sensación nunca podrá eximirse totalmente de las condiciones que le impone la materia, siendo así que están sujetas al cuerpo que recibe las sensaciones. Es más, lo que los sentidos experimentan no es sino a los objetos extensos; las impresiones con las que son afectados no provienen de nada sino de seres compuestos de materia. Y las cosas que son afectadas por la materia y que sólo pueden percibir[27] los objetos extensos son a su vez extensas y materiales. Luego, el sujeto en quien ocurren las sensaciones es extenso y tiene un organismo corporal.

VI. Noción verdadera del alma sensible

Ya vimos que el alma de las bestias brutas es de un ser y obrar dependiente de la materia. Ahora, las cosas se producen en consonancia con su ser. Por lo tanto, la producción del alma de las bestias brutas es dependiente de la materia. Lo que se produce de modo dependiente a la materia se extrae de la potencia de la materia. Así, el alma de las bestias brutas se produce por educción de la potencia material. Si se destruye, entonces, el cuerpo, que es del que dependen esencialmente el ser y el obrar de las bestias brutas, también se perderían y corromperían el ser y obrar de estas.

---

[27] En latín, *repraesentat.*

Por tanto, el alma de los brutos es una *sustancia,* en cuanto que es un principio intrínseco con el cual se distinguen los seres sensibles de los no-sensibles; el alma de los brutos es *incompleta en orden de la especie,* pues ni el alma por sí sola, ni la materia por sí sola es el espécimen completo, más bien es la composición de ambas lo que hace al espécimen; el alma de los brutos se halla *en orden de sustancialidad,* pues depende subjetivamente de otro para ser y obrar y no puede existir sin otro.

VII. Se resuelven las dificultades

Primera dificultad. Obrar con orden y armonía es propio de la razón. Es así que las bestias brutas hacen muchas cosas con maravillosa armonía y orden, como se ve, por ejemplo, en los castores y sus presas o las abejas y sus colmenas. Luego, las bestias brutas obran gracias a la razón.

Respondo. Distingo la mayor: obrar con orden y armonía, *conociendo aquel mismo orden y armonía,* es propio de la razón, lo concedo; obrar con orden y armonía, *ejecutiva y materialmente* y sin conocer el orden y la armonía de la operación es propio de la razón, subdistingo: es propio de la razón del sujeto que ejecuta materialmente la obra, lo niego; es propio de la razón del Criador que infunde en las criaturas su forma y sus inclinaciones, lo concedo.—Contradistingo la menor: Los animales obran muchas cosas con orden y armonía *material y ejecutivamente,* esto lo concedo; los animales obran muchas cosas con orden y armonía *conociendo al orden y la armonía* de ellas, lo niego.

Luego, hay que concluir lo siguiente: que las bestias brutas obran gracias a la razón; si te refieres a la razón de su Hacedor, lo concedo; pero si te refieres a pensamiento racional existiendo en las mismas bestias brutas, lo niego.

Una cosa es obrar con orden, otra es conocer el orden. No sólo las bestias brutas, sino hasta las operaciones de las plantas y los seres inorgánicos están imbuídos de un orden admirable y no por eso les atribuimos racionalidad, pues sabemos que su orden proviene de su Hacedor.

Para que la objeción sea válida, se debe probar que los animales sí conocen el orden y la armonía que los penetra y rodea.

Segunda dificultad. Preferir algo en lugar de otra es algo propio de la razón. Es así que las bestias brutas prefieren ciertas cosas en vez de otras, como se ve claramente cuando una oveja come ciertas hierbas, pero se niega a tomar otras. Luego, los animales gozan de racionalidad.

Respondo. Distingo: que una facultad que no está determinada naturalmente a ciertos fines prefiera una cosa en vez de otra es muestra de racionalidad, lo concedo; que una facultad prefiera una cosa en vez de otra, estando aquella determinada a escoger esas cosas es muestra de racionalidad, lo niego. Contradistingo la menor y niego la conclusión.

Un animal toma una cosa con preferencia a otra, porque su apetito está naturalmente determinado a

ello. Por eso, inmediatamente que se le presenta, por los sentidos o por la imaginación, algo a lo que se inclina naturalmente su apetito, se mueve sólo a ello sin elección. Del mismo modo que el fuego se dirige hacia arriba y no hacia abajo, sin elección (*STh*, I-II, q.13, a.2, ad 2).

Tercera dificultad: conocer la relación que hay entre varias cosas es señal de racionalidad. Es así que los animales conocen las relaciones que hay entre varias cosas, por ejemplo, los perros y los simios ven el fuego y saben que se está preparando la comida. Luego, etcétera.

Respondo: Niego la menor.—Para probarlo, niego que los perros y los simios sepan *formalmente* la relación que hay entre el fuego y la comida. Sucede más bien que, a través de la experiencia, el fantasma[28] del fuego provoca en ellos el fantasma de la comida. Y esto se puede decir de los otros muchos ejemplos que se proponen al presentar esta objeción. Esto no prueba, entonces, que los animales conocen las relaciones que hay entre varias cosas, sino que de *la imagen y sensación de una cosa surge en la bestia bruta la imagen y sensación de otra.*

[28] Por «fantasma» no se entienda un espectro preternatural, sino a cualquier imagen sensible, ya esté adecuada a la realidad, como la imagen que yo tengo en mi mente de la silla delante de mí, ya no lo esté, como un personaje de fantasía (misma raíz) que estoy inventando en mi mente. Como tal, fantasma se puede aplicar a cualquier producción sensible interna, no sólo aquellas que son visuales, como la palabra imagen podría dar a entender. Así, si yo recreo en mi mente la voz de una persona, este también sería un fantasma.

ARTÍCULO TERCERO

Algunas disquisiciones acerca del alma vegetativa y sensible

I. El *por qué* de este artículo

Quedaron muchas cuestiones acerca del alma vegetal y sensible, p.ej., en qué sentido el alma es la forma del cuerpo; si en cada ser vivo hay muchas almas o muchas formas; si las facultades del alma son distintas entre ellas; cómo sucede tanto la sensación interna como externa, etc., etc. Ocurre que muchas cosas que se afirman de las almas puramente vegetativas y sensibles se pueden afirmar del alma humana. Vamos, entonces, a tocar estas cuestiones especiales.

II. En qué consiste la materialidad del alma vegetativa o sensible.

Llamamos *material* a lo que depende de la materia prima y segunda. Lo material surge de la combinación de la materia prima y una forma sustancial dependiente de la materia en ser y obrar, dando así origen al compuesto que es la sustancia material. El carácter material que otorga la materia segunda es el de los accidentes[29], los cuales se sujetan al compuesto material y le imprimen la cantidad, que es el primer accidente de la materia: el resto de los accidentes, junto con sus afecciones y acciones, se adhieren a la sustancia a través de la cantidad. Por lo tanto, al hablar

[29] «Accidente es algo cuya esencia requiere naturalmente existan en otro ser» (WUELLNER, 2).

de la categoría de sustancia, lo sumamente material es el compuesto de forma y materia; pero al hablar de accidentes, lo sumamente material es la cantidad que se adhiere a la sustancia. Por tanto, las cosas extensas son sumamente materiales. Por eso es importante recalcar que no se debe confundir lo material con lo extenso: todo ser extenso es material, pero no a toda materia le conviene la extensión: para que algo sea material, basta que la cosa dependa de la materia para existir, pero para que algo sea extenso se requiere la adición de partes, es decir, la cantidad. De la materia prima y la cantidad se sigue el ser determinado y la pasividad. De donde decimos que entre más dependa una cosa de la cantidad, es más determinado y pasivo, más material y viceversa.

Por lo tanto, las cosas cuyas fuerzas están tan adheridas a la cantidad que se encuentran determinadas de modo absoluto[30] y que no tienen ninguna ejecución en sus mociones, son las que se hallan en el grado más ínfimo de materialidad. Los cristales son de está clase, que están determinados de modo absoluto, y que no tienen ninguna ejecución activa en su moción. Pero las cosas cuyas fuerzas se adhieren a la cantidad, pero no están completamente determinadas por estas, sino que reclaman para sí cierta ejecución en sus movimientos, se encuentran en el segundo grado de materialidad. En este grado vemos a las almas vegetativas: sus fuerzas se adhieren a la cantidad, pues se encuentran en un sujeto extenso,

[30] En latín, *simpliciter* en lugar de «modo absoluto».

p.ej., operan a través de órganos extensos, como lo son el tronco o las ramas; reciben afecciones de otros objetos extensos y operan en cosas extensas; pero las plantas sí que tienen agencia y ejecución en sus movimientos, bien que las plantas ya están determinadas por su forma. Las plantas tienen agencia sobre sus movimientos y así tienen cierta independencia de la cantidad y la materia, pues son a la vez origen y término de los movimientos que ellos ejecutan buscando su conveniencia. Pero, ya que la naturaleza determina su forma y vida, estas son un tanto provocadas y, así, la independencia de la materia que gozan es harto imperfecta. Las cosas cuyas fuerzas están adheridas a la cantidad, pero de una manera tan eminente que puedan determinar la ejecución de sus movimientos y de su forma, se encuentran en el tercer grado de materialidad. Tales son las almas de las bestias brutas. Sus fuerzas están adheridas a la cantidad; pero gracias a los poderes de sus sentidos internos y externos dados por sus respectivos órganos pueden tener cierta ejecución en sus virtudes apetitivas, locomotoras y vocales. Los animales se otorgan las formas o especies intencionales de su movimiento. Pero las cosas cuyas fuerzas de ningún modo se adhieren a la cantidad y que determinan su propio fin, son de orden inmaterial.

Así, llamamos «material» al alma de la bestia bruta, no porque esté compuesta de materia y forma, ni porque sea extensa, sino porque sus fuerzas se adhieren a la cantidad y no otorgan sus fines y deseos

a sí mismos; llamamos «material» al alma del ser vegetal, no porque sea un compuesto de materia y forma, ni porque sea extensa, sino porque sus fuerzas se adhieren a la cantidad y no se otorgan ni sus propios fines ni la forma de conseguirlos. En consecuencia, tanto el alma vegetativa, como el alma sensible, dependen de la materia en ser y obrar.

III. Las almas vegetativas y sensibles pueden ser generadas y pueden ser corrompidas

El hacerse está en proporción al ser de la cosa. Es así que el ser del alma vegetativa y sensible depende de la materia. Luego, estas almas se hacen de manera dependiente de la materia. Mas lo que se hace de la materia se trae de la potencia de la materia y a esto llamamos «generación». Ya hablamos de cómo está la vida en los poderes de la materia; de cómo la materia bruta y las fuerzas químicas por sí solas y dejadas a sus fuerzas no son capaces de producir vida y de cómo Dios, al hacer al primer ser vivo le dio el poder a su semilla para que ésta albergara virtualmente vida. Una vez desarrollada la semilla, el alma se vuelve el término natural de la generación, y así ya no se requiere una acción nueva y peculiar por parte de Dios. Dios puede producir inmediatamente un alma vegetativa o sensible, aunque esto no sería una creación en sentido propio, pues la creación sólo corresponde a los seres subsistentes o compuestos de alma y cuerpo.

Ahora, las cosas acaban del mismo modo que originaron. Las almas vegetativas y sensibles no se originan por creación, sino por generación. Entonces,

las almas vegetativas y sensibles acaban no con la aniquilación, sino por la corrupción[31]. Entonces, las almas vegetativas y sensibles se generan y se corrompen.

A la corrupción en los seres vivos se le llama *muerte*. La muerte puede ocurrir gracias a diversas causas: ora porque faltan las condiciones físicas y químicas, o porque el organismo es consumido por la edad o el esfuerzo, o porque una causa externa violenta lo daña. Los signos de la muerte son la cesación de las funciones vegetativas, principalmente la circulación y la ausencia de calor. Pero esto no es señal certera de muerte, pues aún con estas es posible que se lleguen a conservar algunas funciones, como en los seres vivos resecados o congelados. De aquí que el signo más certero de la muerte es la putrefacción del cuerpo.

IV. Lo que les sucede a las almas meramente vegetativas o sensibles después de la muerte

Destruido el cuerpo, estas almas no pueden existir, ni ser conservadas en su ser por Dios, pues Él gobierna las cosas de acuerdo con las naturalezas propias de estas. Y estas almas, por su propia naturaleza, son corruptibles. Luego Dios no las conserva después de la muerte, a menos de que Él quiera obrar milagrosamente en un caso particular. Ahora, no hay que decir sin más que regresan a la nada, sino que el alma de los seres vegetativos y sensibles de

[31] La aniquilación es la vuelta a la nada absoluta. La corrupción, en cambio, indica la separación de las partes. Cuando algo se corrompe, sus compuestos químicos o fisiológicos no se tornan en nada, sino que se separan y se van uniendo a otras formas.

algún modo permanecen en potencia en la materia. Esto quiere decir: las fuerzas y la energía que se hallaba en los animales no son aniquiladas; pues en la naturaleza permanecen esas fuerzas de manera equivalente y la materia es capaz de reproducir una forma de vida semejante mediante el influjo de la vida. Se muere un caballo: su alma, principio simple, abandona el ser y las diversas energías que se reunían en un solo principio simple se disuelven y dispersan. Pero la naturaleza, mediante el auxilio del influjo de la vida, puede traer de nuevo a un animal semejante al anterior; puede usar los elementos del animal muerto para nutrir a una planta y la planta a su vez puede nutrir a un caballo y, gracias a la nutrición proporcionada por la planta, el caballo puede elaborar la semilla de la cual se generan animales del mismo orden al del caballo. Luego, el alma de los seres vegetativos y sensibles de algún modo permanecen en potencia en la materia.

V. De la unidad y visibilidad de los seres vivos vegetativos y sensibles

Aunque todos los organismos se formen a partir de células, los seres vivos no son una colección de células independientes unas de otras, sino que gozan de una genuina unidad. Primero, el organismo es un continuo de partes que están juntas mediante conexiones comunes a las partes. En segundo lugar, todos los órganos en su estructura y disposición indican una interdependencia mutua, de tal manera que a partir de un solo órgano se puede deducir

científicamente la naturaleza de todo el organismo. Así, Milne-Edwards pudo inferir que estudiaba a un león a partir de un solo diente. En tercer lugar, las diversas funciones colaboran entre sí: pues muchas operaciones están ordenadas a la nutrición, y esta misma nutrición sirve al crecimiento y a la generación. Recuérdese lo dicho acerca de la finalidad de la vida.

Pero hay que decir que la unidad de un cuerpo se halla en el alma, que es una fuerza simple que carece de partes esenciales y cuantitativas, como lo demostraremos más tarde al hablar del alma humana.

No obstante, es cierto que los seres vivos tienen divisiones, incluso los seres vivos superiores tienen divisiones. Gracias a la perfección del organismo, que une a todas las partes, el ser vivo no puede ser dividido realmente, a menos de que se le quite la vida. Hay innumerables ejemplos de este fenómeno: En los pólipos divididos, o en los anélidos divididos, cada fragmento vive por separado. Algo similar se observa en el caso de los injertos de una planta o un animal, cuando, por ejemplo, una rama se inserta en el tronco de otro árbol.

Algunos piensan que si se puede dividir al ser vivo, el alma también es divisible. Pero no hay que aceptar la consecuencia, porque hay hartas maneras de resolver la dificultad. Hay que tener en mente que aunque el alma sea formalmente una unidad y simple, puede ser múltiple virtualmente[32]; por lo que no

[32] «Virtualmente: no de manera real o formal, sino de manera equivalente e implícita. Así, se dice que el efecto está virtualmente en la causa; los

102 repugna a la razón que de un mismo principio surjan varios actos distintos una vez hecha la división. En los seres vivos más inferiores, los requisitos para albergar vida son tan pocos que cualquier parte es una suerte de réplica del organismo, y por esto las partes de los seres vivos están en potencia *máxima y próxima al acto,* como dice el Angélico (VII Metaphys. cc. 6 y 16).

Así, lo que era múltiple sólo en potencia se vuelve múltiple actualmente gracias a la división por la que se induce una nueva forma o alma. Vemos que en las multiplicaciones se debe salvar suficiente organización en el organismo original para que este se preserve; pues si se divide de pies a cabeza una cosa, las partes divididas ya no viven; pero si sólo se divide una pequeña parte, se hallan todavía las disposiciones suficientes de la organización requerida para albergar vida y, así, pueden vivir, pues este método toma de los poderes del alma sin corromperla. Si el alma fuese divisible, cualquier parte del ser dividido tendría vida, sin importar el tamaño o el método con que fue separada, como vemos que sucede en los cuerpos inorgánicos, en los que de cualquier división se forma un cuerpo nuevo, sin importar cómo aconteció la división. Así piensan fray Juan de Santo Tomás y muchos otros tomistas.

---

particulares se conocen virtualmente en lo universal; la conclusión está virtualmente en las premisas; el alma por unión con el cuerpo es virtualmente material; toda la ley está virtualmente contenida en sus principios primarios; las formas de los niveles inferiores de vida y de los elementos están virtualmente contenidas en la única forma de la unidad viviente superior; etcétera» (WUELLNER 131-132).

Sobre todo, así se salva la unidad del principio vital. El principio vital es un sólo acto, aunque múltiple *en potencia:* cuando se duplica el ser vivo, no se divide el alma preexistente, sino que se actualiza una nueva alma que se encontraba en potencia harto próxima al acto, gracias a que a estos seres vivos les basta una organización imperfecta para existir. De aquí que podemos llamar «generación» a la reproducción mediante división. La generación, en efecto, puede ocurrir de dos modos. En el modo natural y ordinario, cuando la célula madre se desarrolla regularmente y genera una similar; de manera violenta y extraordinaria, cuando alguna causa provoca que algo que estaba en potencia inmediata exista de inmediato en acto, como en la división. En ambos casos se ve el origen de un ser vivo a partir de otro ser vivo a partir de un principio conjunto, pues tanto el ser vivo original como el salido de la división tienen su origen común en un progenitor anterior; también comparten la misma naturaleza. De aquí se puede ver que es más verdadera la sentencia que niega que el alma sea divisible *per accidens*, incluso cuando se trate de la de los seres vivos más inferiores.

Se puede traer otra explicación, que, si no aplica a todos, sí que aplica a algunos. Sucede a veces que los seres vivos que sufren la división son en realidad seres individuales y distintos, o incluso series de individuos conectados unos con otros (*colonies animales*): en estos casos no decimos que estos seres vivos obtienen un alma al ser divididos, pues ya gozaban de vida antes de

 ser separados. Pues aquí realmente no hubo la generación de una nueva alma a través de la división, como tampoco se dividen las almas cuando el recién nacido se separa del útero de la madre.

VI. La indivisibilidad de los seres vivos superiores

Algunos filósofos; entre los que se hallan Toledo, Francisco Suárez y algunos pensadores más recientes; piensan que hasta las almas de los seres vivos superiores, salvo las de los humanos, son extensas y divisibles *per accidens*. Pues, argumentan ellos, debe existir una diferencia esencial entre el alma racional y las demás almas. Es así que nuestra alma es divisible *per se* y *per accidens*. Pero las almas de los demás seres son indivisibles, solamente *per se*, pero son divisibles *per accidens*. Añaden ellos que estas formas, como son formas materiales, participan de las condiciones de la materia. Es así que la propiedad principal de la materia es la extensión, de la cual se sigue la divisibilidad. Luego, las almas de los seres superiores, salvo las de los seres humanos, son extensas y divisibles *per accidens*.

La sentencia opuesta es más común entre los discípulos del Doctor Angélico. Aquí la vamos a probar a partir del pensamiento de Fray Juan de Santo Tomás (a, q.II, a.I). Para que un alma sea divisible *per accidens,* no basta que exista en un objeto extenso y divisible, sino que también se necesita que la forma se provea de un modo divisible. Es así que en los seres vivos, incluyendo los superiores, la forma no es provista de modo divisible. Luego, el alma de los seres

vivos, incluyendo las de los seres vivos superiores, no son divisibles *per accidens*.

Se explica la mayor: La forma, o alma, no se torna divisible mediante la recepción pasiva de cantidad, ya que la cantidad no se adjunta a la forma, sino al compuesto. Entonces, solo podría volverse divisible si se estuviera dando la forma de una cosa de modo divisible.

Se prueba la menor. El modo en que la forma se adjunta al alma depende de la organización del cuerpo. Los seres vivos superiores se tienen que organizar mediante la unidad y la indivisibilidad. Luego, el modo con que se adjunta el alma al cuerpo en los seres vivos superiores es un modo indivisible.

Se declara la menor: cualquier organización requiere muchas partes, las cuales necesitan que se las ordene a un sólo fin, dándoles así una forma indivisible de tal manera que, si una parte llegara a faltar o se lastimara de gravedad, perecería el ser vivo en su totalidad.

Incluso la organización imperfecta de los seres vivos inferiores contiene en sí la indivisibilidad de algún modo, pues la reproducción por división no se puede lograr como uno quiera, sino que hay que dividir una pequeña parte que tenga en sí la organización suficiente para las mociones de su vida imperfecta, como observa agudamente el laudable fray Juan de Santo Tomás.

Respondemos a los razonamientos de nuestros adversarios. A su primer argumento decimos que para distinguir el alma humana del alma de un ser vivo inferior basta que esta dependa de la materia en ser y obrar, bien que sea un alma indivisible; mientras que nuestra alma es esencialmente independiente de la materia. Al segundo argumento respondemos diciendo que, aunque estas almas lo sean de seres materiales, esto no hace que ellas participen de la divisibilidad de la materia, pues para esto la forma tendría que actuar de modo divisible. Y ya se demostró que la forma se da de modo indivisible.

VII. Dónde queda el alma cuando se divide a un ser vivo, p.ej., cuando se corta la cabeza de un caballo o la cabeza de un hombre

Ora no permanece el alma en ninguna parte, pues ninguna sigue realmente viva, aunque continúe la apariencia y semejanza de que se alberga la vida gracias a ciertas fuerzas vitales e impulsos que quedan como rezago de cuando se estaba vivo; ora el alma reside brevemente en una parte específica, en la que permanece suficiente organización para que el alma ejecute sus funciones durante una corta ventana de tiempo, p.ej., el cerebro.

El doctor Petitgrand prueba que el alma puede permanecer en la cabeza de un amputado al narrarnos lo que sucedió con un ladrón condenado a morir decapitado:

Acabados los preparativos, yo me puse a dos metros de él, él estaba arrodillado y, antes de bajar la cabeza, me miró a los ojos por un breve tiempo. La cabeza cayó a 1.2 Metros de mí y no rodó, como sucede ordinariamente. Pero, gracias a la precisión del corte, la hemorragia se redujo al mínimo. En ese justo momento temí, pues vi que el condenado me estaba mirando a los ojos. No me atreví a creer que esto fuera una manifestación consciente y así giré sobre mi propio eje, más o menos ¼ y vi que los ojos siguieron mi movimiento. Regresé a mi primera posición, pero con mayor lentitud que la primera vez, y los ojos me siguieron otra vez hasta que, de repente, lo dejaron de hacer. En ese momento, su cara tenía una expresión llena de angustia, de aquella angustia de una persona en estado de asfixia. Su boca se abrió violentamente como para poder respirar una última vez. La cabeza perdió el equilibrio y comenzó a rodar hacia un lado. Esta contracción de los músculos maxilares fue la última manifestación de vida. Desde el momento de la decapitación habrían pasado de 15 a 20 segundos (PETITGRAND, 10).

Tratado Segundo

Del alma humana considerada como sustancia

Estas son las cuestiones que hay que ver al tratar de la sustancia del alma humana. 1º Su *naturaleza y su origen,* a saber, la naturaleza y el origen del alma humana, pues la naturaleza del ente y su origen están muy unidas y del uno se infiere información del otro. 2º, la *unión del alma humana con el cuerpo,* pues que la esencia del alma se dice en orden al cuerpo. 3º, La *unidad* de la persona, pues, aceptando que el alma es la forma del cuerpo, hay que investigar si es que la persona es un único ser vivo y tiene un solo principio de su existencia. 4º, La *locación* del alma en el cuerpo, pues nosotros decimos que si el alma es la única forma del cuerpo, esta debe residir en todo el cuerpo.

CUESTIÓN PRIMERA

De la naturaleza y origen del alma humana

En la naturaleza, las cosas o son sustancias o son accidentes. Una sustancia puede ser o simple o compuesta, material o espiritual, corruptible o inmortal. Así, vamos a preguntarnos si el alma humana es una sustancia, si es una sustancia simple, si es una sustancia espiritual o inmortal si es que se disemina a través de una semilla, o si es creada directamente por Dios.

Artículo primero

¿El alma humana es una sustancia?, ¿Es esta sustancia igual en todos los hombres?

I. Nociones falsas del alma humana

Platón pretendió que el alma estuviera compuesta de la armonía de los números. Pues para Platón, el principio del alma debía de estar hecha de lo mismo que de las cosas que el alma entendía. Y el principio constitutivo de las cosas son números, algunos de los cuales están organizados armoniosamente, otros de los cuales están organizados de manera no armoniosa. Pero, decía Platón, ya que el alma se deleita con la armonía, es apropiado que el alma este compuesta de armonía numérica. Pitágoras y sus discípulos llamaban al alma el número mismo en moción. Otros, como Demócrito y Heráclito, dijeron que el alma era el fuego. Otros, como Critias, dijeron que era sangre; otros que era el aire, como lo hizo Diógenes; otros que el agua, luego un tipo de agua engendradora, como Hipón. Otros dijeron que estaban compuestos de un elemento tomado de los demás elementos. Otros decían que estaban compuestos de la armonía de los elementos, como decía Dinarco. Aristóxeno decía que el alma era la armonía o la templanza y el equilibrio de los elementos contrarios en un solo lugar y así concluía que, cuando se perdía esta armonía era cuando perecía el alma. Los materialistas modernos, como lo son Büchner, Comte, Moleschott Litre, Taine y otros eliminan por completo el alma racional. Pues dicen que esta se puede reducir

al complejo de fuerzas físicas y químicas que albergamos o a la serie de funciones psíquicas, como lo son el entender o el querer y dicen que estas son acciones ocasionadas por secreciones del cerebro y nada más. Tanto los errores antiguos como los errores modernos se reducen ora a concluir que el alma no es una sustancia o que el alma no se distingue realmente de la materia. Condillac, por ejemplo, decía que el alma es el conjunto de sensaciones y Taine decía que el alma es un fenómeno[33] o una serie de fenómenos.

Tampoco salvan la sustancialidad del alma aquellos que, junto con Descartes y Maine de Biran reducen la esencia del alma al pensamiento o las fuerzas que nos permiten pensar. Tampoco la defienden bien los monistas, quienes quieren que no haya más que una sola sustancia universal a todos, pues esto destruye la individualidad de la sustancia.

II. Conclusión: El alma humana no se puede reducir a la armonía o al conjunto ordenado de sus diversas partes, ni tampoco es un fenómeno, sino que hay que decir que es una verdadera sustancia

Primer argumento: El principio que especifica a un compuesto sustancial es algo sustancial. Pero el alma es el principio que especifica a un compuesto sustancial, a saber, al hombre. Luego el alma es un

[33] Por fenómeno se entiende una experiencia «subjetiva» de la realidad, es decir, nuestra experiencia de la realidad, sin tomar en cuenta o incluso rechazando la realidad misma o la correspondencia de nuestra mente con ella. Se pone la palabra «subjetiva» entre comillas, porque el uso escolástico de los términos *objetivo-subjetivo* es muy diferente al de la filosofía moderna y al uso que se le da actualmente en la cotidianidad.

principio sustancial. —La razón de la mayor es que en el compuesto sustancial concurren dos partes sustanciales: la primera, potencial y determinable, la segunda especificativa y determinadora. Es racional decir que la parte que distingue al compuesto sustancial de las demás cosas es sustancial necesariamente. Ahora demuestro la menor. El alma es aquello por lo que el hombre es una especie, aquello gracias a lo cual el hombre se distingue esencialmente de la bestia bruta. Por lo tanto, el alma es el principio especificativo.

Segundo argumento. El alma perdura, sin importar que la materia varíe constantemente; pues sucede que después de algunos años toda la materia del ser vivo es reemplazada, como dice Cuvier: *«Aucune molécule ne reste en place ; toutes entrent et sortent successivement»*. Pero lo que persiste en un ser firme y permanentemente no puede ser un mero accidente. Viendo la posición contraria, nos damos cuenta de que si el alma no fuera una sustancia, sino un fenómeno, como quiere Taine, una vez acabado el fenómeno, pasaría el alma y desaparecería y no habría personalidad humana. Pues si el alma no es más que una serie de sensaciones y fenómenos, esa serie continua de seres no existiría más que en la mente exclusivamente y de aquí se puede concluir que el alma y la personalidad humana no es más que un invento de la razón.

Tercer argumento. El alma es el principio por el cual vivimos, sentimos y entendemos, es decir, es el

principio y sujeto radical de las operaciones vegetativas, sensibles e inteligentes. Es así que el sujeto de los accidentes debe ser una sustancia, pues aunque los accidentes bien pueden ser los sujetos próximos, aún así hace falta un sujeto primero y radical que subsista en sí mismo y no en otro; de lo contrario, la cadena de sujetos se llevaría hasta el infinito. Luego, el alma debe ser o una sustancia o un principio que exista por sí misma.

Cuarto argumento. La complexión del cuerpo no es lo que rige y domina la complexión misma del cuerpo. Es así que el alma es superior a la complexión del cuerpo y la rige y domina. Luego el alma no se reduce a la complexión del cuerpo. Se prueba la menor. Vemos que el alma logra templar y dominar los movimientos del apetito provocados por el cuerpo y llega a controlarlos de manera tan eficaz, que el alma los sujeta y supera totalmente, como vemos que ocurre a menudo con los hombres santos. Esto de ningún modo se podría hacer si el alma no fuera de un orden más excelente que el cuerpo.

Hablando de los otros adversarios decimos que el alma, incluso cuando se halla activa, no es el pensar, pues pensar es una operación y toda operación es distinta de la esencia en los seres criados. El alma tampoco puede ser la fuerza del pensar o del actuar, pues el alma no se vuelca a su acto segundo, a saber, la operación de manera inmediata. Para probar lo que hemos dicho basta recurrir a la distinción que hay entre los poderes de una cosa y la esencia de la cosa.

En efecto, el alma no es ni la fuerza del querer ni la voluntad de vivir, aunque tener alma conlleva naturalmente a tener ambas.

III. La sustancialidad del alma se puede demostrar con evidencia

Ves cómo hemos avanzado nuestra sentencia estableciendo evidencia. Pues ya se probó que el primer principio especificativo no es accidental, así como también se demostró que el sustrato fundamental de los accidentes no puede ser ni otro accidente, ni una cadena de accidentes. Además, que si el alma es la que existe en otro, ya no tendría la independencia que requiere la espiritualidad y la libertad. De aquí que cuando alguien rechaza que la sustancialidad del alma es demostrable, también debe defender que la razón es incapaz de demostrar la espiritualidad y la libertad. Contra lo cual dijo las siguientes palabras la *Congregación del Índice de libros prohibidos* en su decreto del 11 de junio de 1855: «Hay que afirmar que se puede probar con certidumbre que existe Dios, que el alma es espiritual y que el hombre es libre». Con esto basta para cumplir nuestro propósito actual.

IV. El alma es una sustancia incompleta

Primero, diremos que el alma no es idéntica a aquella sustancia completa a la que llamamos «persona»; pues la persona es *sui juris* simple e incomunicable; pero del alma no predicamos lo mismo. El alma tampoco sería una sustancia completa si se la quisiera entender como una especie. Esto es porque

nada puede ser una sustancia y especie completa si necesita complementarse con otra cosa para obtener su unidad natural; si una sustancia completa se complementara con otra cosa se obtendría una unidad accidental. Pero cuando el alma humana se junta con el cuerpo se vuelve una unidad de especie, como se muestra abajo. Luego el alma humana no es una sustancia específica completa. Pero, ya que el alma es capaz de subsistir independientemente del cuerpo, se dice que ella es completa en orden de sustancialidad y esta es la diferencia esencial entre el alma humana y las almas de las bestias y los seres vegetativos, las cuales son imperfectas tanto entendidas como especie, como entendidas como sustancialidad.

V. De la igualdad de las almas—Algunas opiniones

La opinión común ya estableció bien que *una sustancia consiste en su indivisibilidad*. Siendo el alma es una sustancia, se sigue que todas las almas son iguales[34]. Esta cuestión llevó a fieras controversias en el pasado. Durando, Enrique de Gante, Toledo, algunos discípulos del Doctor Angélico y varios autores más recientes defienden la absoluta igualdad de las almas. Pero insignes tomistas como Juan Capreolo, Cayetano, Domingo Bañez y, después de ellos, Goudin y Mailhat aseguran que las almas, en cuanto que son parte de la misma especie y, por tanto, comparten todas el mismo

[34] Se sigue que todas las almas son iguales al ser todas indivisibles. Así explica D. Báñez (I, q. 85, art. 7) este argumento: «Si la sustancia de un alma fuera más perfecta en algún grado de perfección que no se haya en la sustancia de otra alma, serían diferentes especies a causa de esto. La consecuente es imposible; luego, etc. Se prueba la premisa: una diferencia que agrega un grado de perfección adicional, haría que difirieran como entre especie y especie».

grado de perfección, los individuos son desiguales en su perfección sustancial. Esta también fue la doctrina que se enseñaba otrora en la Universidad de París, la cual anatematizó a quienes afirmaran que todas las almas eran iguales, pues, decían ellos, esto llevaría a decir que el alma de Cristo no es más perfecta que la de Judas.

VI. Dos cosas innegables admitidas por todos

La primera es que, si hemos de hablar de la perfección como especie, es cierto que todas las almas son absolutamente iguales, pues son de la misma especie, del mismo género, gozan de la misma diferencia[35] y reciben los mismos predicados esenciales. Así, al alma de Cristo no se le atribuye nada específico y sustancial que no se le pueda atribuir al alma de Judas. La segunda es que, al hablar de las perfecciones accidentales, todos admiten que hay diversidad entre las almas. Ciertas disposiciones, ciertas facultades sensibles, cualidades naturales o sobrenaturales son mayores o menores en distintos hombres. Entonces, cabe aclarar que la controversia trata aquí de que si hay una perfección de la sustancia individual: Todas las almas pertenecen a la misma especie, y en todas se ven los predicados esenciales del alma. Así, no hay ningún hombre que sea más hombre que otro. Pero algunos predicados esenciales pueden ser más fuertes, más elevados o más intensos en un

[35] La diferencia es aquella cosa por la que una especie se distingue de los otros miembros del mismo género. Así un hombre y un perro pertenecen al mismo género de animales, pero no a la misma especie, pues el hombre goza de la diferencia de «racional», que lo distingue del perro y lo hermana a los demás humanos.

hombre que en otro, de acuerdo a la perfección individual. Esta perfección, aunque no mude a la especie, puede alcanzar a la sustancia misma para que en la misma creación la sustancia de un alma individual reciba algo que hiciera y consevara al alma individualmente más perfecta que las demás.

VII. Se juzga la sentencia de santo Tomás (*STh* I, q.85, a.7)

El Doctor Angélico se pregunta en la *Summa*: «¿Puede o no puede alguien conocer mejor que otro una cosa?». Responde hablando de la inteligencia:

> (Que alguien conozca algo más que otro, se puede entender de un modo) cuando expresa el acto de entender por parte del que entiende. En este sentido, uno puede entender la misma cosa mejor que otro por cuanto es superior su vigor intelectual, como en la visión corporal ve mejor un objeto quien posee una facultad más perfecta y con mejor capacidad de visión. En el entendimiento esto se da de dos maneras. 1) Una, por parte del mismo entendimiento, que es más perfecto. Ya que es evidente que cuanto mejor dispuesto está el cuerpo, *tanto mejor es el alma que le corresponde*. Esto aparece claramente en los seres de distinta especie. El porqué de esto radica en que el acto y la forma son recibidos en la materia según la capacidad de la materia. Por eso, ya que incluso entre los hombres los hay que tienen un cuerpo mejor dispuesto que otros, tienen un alma de mayor capacidad intelectual. Por eso, se dice en II *De Anima*: «Vemos que los de carnes blandas tienen buenas aptitudes mentales». 2) Otra, por parte de las facultades inferiores, que el entendimiento necesita para el ejercicio de su operación, pues aquellos que están mejor dispuestos en sus potencias imaginativa, cogitativa y memorativa, están mejor dispuestos para entender.

Se admiten entonces dos cosas acerca de la desigualdad de las almas: la primera, la que proviene por parte de las facultades inferiores y otra más fundamental, que se origina desde el alma misma, *tanto mejor es el alma que le corresponde*. Por lo tanto, de acuerdo al pensamiento del doctor Angélico, entre las almas hay diferencia y desigualdad que no es puramente accidental, sino que proviene de las facultades, cuyo origen es fundamental y que toca a la misma sustancia. De esto se sigue la siguiente...

VIII. Conclusión: Un alma racional puede sobrepasar a otra en la perfección de su sustancia individual

Primer argumento: Se prueba de lo que dijimos en nuestro libro de filosofía natural (HUGON, Q.IV, a.II), donde dijimos que el alma es individuada por el cuerpo; lo cual vuelve a quedar claro después de lo dicho acerca de la unión del alma con el cuerpo. Así es como se puede proponer lo que queremos decir: así como el ser la forma del cuerpo no es una propiedad posterior al alma humana, sino que el alma es la que constituye al humano esencialmente en su humanidad, así ser la forma de *este* cuerpo no una propiedad posterior a *esta* alma, sino que *esta* alma es la que constituye esencialmente *esta* humanidad. Es así que ser la forma de este cuerpo conlleva necesaria y esencialmente a la conmensurable y apropiada unión con este cuerpo. Luego, la unión conmensurada y apropiada con tal cuerpo no es una propiedad posterior de esta alma, sino

 que esta alma es la que hace esta unión y alcanza a la esencia o sustancia individual.

En otras palabras, la conmensuración del cuerpo y de la sustancia individual del alma son nociones convertibles, que se infieren la una de la otra. Entonces, si hay grados, diferencias y desigualdades en la conmensuración del alma a su cuerpo, también habrán grados, diferencias y desigualdades entre las sustancias individuales que son almas. Es así que hay grados, diferencias y desigualdades en la conmensuración del alma a su cuerpo. Luego, hay grados, diferencias y desigualdades intrínsecas entre las diversas almas; de aquí que las almas no sean iguales en cuanto a su perfección sustancial individual.

Se declara la menor: La conmensuración del alma a su cuerpo depende de la organización misma del cuerpo. Ahora es patente, que hay ciertos cuerpos que están mejor organizados que otros. Por lo tanto, hay grados en la conmensuración del alma a su cuerpo.

Segundo argumento: La forma que excede a las otras en su perfección sustancial individual es aquella que, perteneciendo a la misma especie que el resto, tiene un sujeto más perfecto: pues entre más perfecto sea un sujeto y más perfecta sea la disposición del sujeto se necesita una forma más perfecta. Es así que en la especie humana algunas almas animan sujetos, es decir, cuerpos más perfectos que otros cuerpos. Luego, un alma racional puede ser más perfecta que otra en cuanto a la perfección sustancial individual.

Ahora, esta diversidad de perfección sustancial se halla en la profundidad del alma y es invariable, pues la conmensuración, es decir, el orden trascendental al cuerpo, nunca cambia: apenas unidos el cuerpo y el alma, esta unión permanece invariable en la sustancia del alma.

Esta tesis no es más que un corolario de la doctrina tomista que enseña que el cuerpo individua al alma.

IX. Se resuelven las dificultades

Primera dificultad. El alma no existe gracias al cuerpo[36]. Pero si las diversas perfecciones del cuerpo influyeran en las perfecciones del alma, entonces el alma existiría gracias al cuerpo. Luego, de las diversas perfecciones del cuerpo no se generan desigualdades entre las distintas almas.

Respondo distinguiendo la mayor: El alma no existe gracias al cuerpo como el orden del medio hacia el fin, esto lo concedo; el alma no existe gracias al cuerpo como el orden del perfectivo hacia lo perfeccionable, esto lo niego. Contradistingo la menor: si la diversidad de perfecciones entre los cuerpos ocasiona diversidad de perfecciones entre las almas, esto significaría que el alma existe gracias al cuerpo como el perfectivo existe gracias a lo perfeccionable, lo concedo; si las diversidades de perfecciones entre los cuerpos ocasionan diversidad de perfecciones entre las almas, esto significaría que el alma existe gracias al

[36] En latín *propter corpus*.

cuerpo como el medio existe gracias al fin, lo niego y, así, niego la consecuencia. Pues, aunque sea verdad que lo perfeccionable debe su existencia *simpliciter* al perfectivo, el perfectivo también se debe al perfectible de algún modo, en cuanto es en el perfectible que el perfectivo se determina y obtiene sus proporciones. De modo semejante, aunque el cuerpo exista gracias al alma, no repugna a la razón decir que el alma existe en algún sentido gracias al cuerpo, pues el alma es el acto del cuerpo y es este cuerpo específico en el cual el alma determinará.

Segunda dificultad. La perfección sustancial del alma espiritual no puede depender de una cosa material. Luego, la organización del cuerpo no afecta a la perfección sustancial del alma humana.

Respondo: distingo el antecedente. La perfección sustancial no puede depender causal y eficientemente de una cosa material, esto lo concedo; La perfección sustancial no puede depender ocasionalmente de una cosa material, esto lo niego y, por eso, niego también la consecuencia. La perfección del alma depende del cuerpo en cuanto que por este ocurre la individualización de aquella de manera ocasional. Pero la causa eficiente es Dios, el cual, creando de manera inmediata a las almas y ordenándolas para cuerpos desiguales , produce en ellos perfecciones desiguales en sus sustancias. Luego, la desigualdad surge de la creación misma y no de las fuerzas del cuerpo.

Tercera dificultad. La perfección sustancial espiritual consiste en la indivisibilidad. Luego una alma no es más perfecta en su sustancia que otra alma.

Respondo. Distingo el antecedente: la perfección *sustancial específica* en cuanto se refiere a los predicados esenciales no puede albergar más ni menos de algo, esto lo concedo; la perfección de una sustancia *individual* no puede albergar más ni menos de algo, subdistingo: en una misma alma, lo concedo; si comparamos diversas almas, lo niego.

Distingo la consecuencia: un alma individual no es más perfecta que otra en cuanto a su perfección sustancial específica, lo concedo; un alma individual no es más perfecta que otra en cuanto a su perfección individual, lo niego.—Los predicados relativos a la esencia, género y especie de una cosa no admiten medición de más o menos; igualmente, no hay comparación de más y menos entre dos almas, sino que desde el comienzo de su creación no hay variación alguna entre ellas dos si hablamos de ellas en cuanto sustancia. Pero la perfección sustancial individual no permanece en la indivisibilidad propia de la sustancia espiritual, sino que puede ser diferente en diferentes formas sustanciales. La razón de esto es que incluso dentro de una misma especie una forma puede recibir un sujeto más perfecto que otro. Ahora, esta desigualdad no cambia a la especie, pues proviene de la individuación numérica, no de la especie.

Artículo segundo

De la simplicidad del alma humana

I. El concepto de simplicidad

La simplicidad se opone a la composición. La composición se divide en tres: *Composición esencial, composición integral, composición accidental.*

La composición esencial: Esta ocurre cuando la esencia de una cosa se compone de la unión de dos partes, tomando una el rol de potencia y la otra, el de acto, como sucede en la composición de materia y forma.

La composición accidental es la unión de varias partes para formar una unidad accidental. Hay esta composición entre dos sustancias completas o entre dos accidentes o entre la sustancia y el accidente. Ahora, si hablamos de simplicidad[37], la simplicidad que excluye cualquier tipo de composición no sólo en cuanto a la sustancia, sino también en cuanto a los accidentes, solo se le puede atribuir a Dios. Por lo tanto, en este presente tratado sólo nos preguntaremos si es que al alma humana se le puede llamar simple, en cuanto que excluye con la composición esencial y la composición integral.

No hay que confundir la simplicidad con la espiritualidad, como falsamente lo intentaron hacer los cartesianos. Llamamos espiritual a todo lo que es independiente de la materia en su ser y operaciones

[37] Simplicidad quiere decir, en términos generales, la carencia de partes (y por tanto de divisibilidad) en un ente.

específicas. En cambio, la simplicidad no incluye ni excluye necesariamente la independencia de la materia. Así, todo ser espiritual es simple, pero no todo ser simple es espiritual.

> *Saint Thomas et les autres docteurs de l'Ecole ne croient pas que l'âme soit spirituelle, précisément pour être distincte du corps ou pour être indivisible. Spirituel, c'est immatériel, et saint Thomas appelle immatériel ce qui non seulement n'est pas matière, mais qui de soi est indépendant de la matière.* (BOSSUET—a, Cap. V, n. XIII)

II. Conclusión: el alma humana es una sustancia es simple, tanto esencial como integralmente (*STh* I, q.75, a.5; II *SCG* 49)

Probaremos que el alma es simple esencialmente. Primer argumento: el *por qué* del alma es ser la forma del cuerpo. Ahora, o el alma es la forma del todo, o la forma de una sola parte. Si es la forma del todo, ya no podemos hablar de partes y, así, podemos decir que es simple. Si es la forma de una parte, la otra parte puede o ser independiente y tener una forma propia, constituyendo así dos seres vivos independientes uno del otro; o bien puede ser que una parte sea la que dé la forma y la otra, quien la recibe. Pero lo que recibe su forma del alma, no es el alma misma, sino lo animado. De este modo, sólo la parte que otorgue la forma podría llamarse «alma», pues la otra tendría que apellidarse «lo animado»; así, bajo cualquier hipótesis, el alma sigue siendo simple.

Segundo argumento. Si hay un compuesto conformado por partes esenciales, este compuesto sería la especie, pues por especie se entiende al

resultado de juntar partes esenciales, de las cuales una es la parte material y potencial; la otra, formal y actual. Pero el alma no es una especie, sino que se junta con el cuerpo para formar a la especie. Luego, el alma no está compuesta de partes esenciales.

Se confirma: si el alma fuera compuesta, también el cuerpo debería de ser un compuesto y tanto alma como cuerpo deberían tener una unidad propia e individual. Es así que dos seres individuales no pueden juntarse de manera inmediata para formar una nueva unidad. Luego, si afirmamos que el alma es compuesta, deberíamos decir que el cuerpo y el alma no se pueden unir de manera inmediata y que el hombre no es un ser individual subsistente.

Tercer argumento: La experiencia nos muestra que la sensación es indivisible. Es así que la sensación no podría ser indivisa a menos que el alma también sea indivisible y simple. Luego, etc. Pruebo la menor. La sensación proviene de los órganos, los cuales son múltiples y compuestos: si hablamos del tacto, por ejemplo, nos encontramos con que en la superficie de nuestros dedos hay un sinfín de fibras nerviosas, 108 en una línea cuadrada. ¿Por qué no es, entonces, la sensación compuesta de distintas partes? No hay respuesta coherente, a menos que se admita que hay un principio y causa de la sensación indivisible y radicalmente[38] una. Es así que un principio y causa radical debe tener una naturaleza simple. Luego, la

[38] El término *radical* viene de *raíz, radix—radicis* en latín. Es decir, se usa para describir algo que es origen o principio de un ente

sensación nos lleva a concebir un principio indivisible, que, en último análisis, también es simple.

Hay que entender cómo se debe entender este argumento traído de la sensación, no sea que se lo rechace injustamente o que se lo eleve más allá de sus limitaciones. Nuestra experiencia sensorial no nos conduce a una a concluir que hay un principio simple de la sensación: pues proviene de distintas partes, cada una de las cuales es compuesta. Sin embargo, lo que es indivisible revela un principio indivisible: después de investigar, podemos concluir que el fundamento de la unidad de nuestra sensación no puede venir de la multiplicidad de las distintas partes, sino de una naturaleza simple. Así argumentamos que la simplicidad de la sensación implica de manera remota la simplicidad de su origen.

Cuarto argumento. Cada cosa es conocida de acuerdo al modo de conocer del cognoscente, como dice el axioma: *lo que se recibe se recibe de acuerdo con el modo de quien recibe.* Es así que el alma recibe formas absolutas, que son independientes de la materia (recuerda que la materia es el origen de la composición); porque cuando conocemos, conocemos las esencias en los géneros y no las formas individuales. Luego, siguiendo el axioma, el alma en su ser carece de todo tipo de composición de materia y forma. Más tarde, cuando hablemos de la espiritualidad, demostraremos la independencia de la materia a partir de las tres operaciones de la mente: aprehensión, juicio y raciocinio.

Quinto argumento. Así como la sustancia se conoce gracias al poder y el poder se conoce gracias a la operación; así se puede inferir la operación gracias al objeto. El alma logra entender objetos totalmente simples, como lo son Dios, el espíritu y la virtud. Luego, la esencia del alma es simple. Pues si estuviera compuesta de varias partes sucedería una de estas situaciones: o una parte entendería el objeto simple totalmente, pero separado de las otras partes—de ser este el caso, habría en el alma una parte completa y simple—; o la comprensión de los seres simples sería incompleta. Pero si esto último fuera el caso, no podríamos comprender nada en absoluto de los seres simples, pues estos o se conciben totalmente o para nada en absoluto.

Del mismo modo, el alma siempre permanece en ella misma, al igual que permanece la personalidad humana. Es así que la identidad de la personalidad apunta a la existencia de una sustancia completamente simple, que le otorga unidad e individualidad a esta, a pesar de la composición material y el flujo de esta.

Se prueba que el alma es simple integralmente. Primer argumento. La composición integral esencial se consigue a manera de efecto. Es así que repugna a la naturaleza del alma racional la composición esencial. Luego, sólo puede ser integral. El *por qué* de la mayor es que la composición integral[39] es un efecto formal de

[39] «Integral: Adjetivo que designa a algo que pertenece internamente a algún todo» (WUELLNER, 62).

la cantidad y la cantidad surge de la composición de la materia y la forma.

Segundo argumento. El alma puede reflexionar sobre ella misma de una manera perfecta, concibiéndose a sí misma en su totalidad y escrutando hasta sus cosas más íntimas. Es así que un sujeto compuesto y extenso no podría contemplarse de esta manera, ni con la reflexión, ni la comprensión de sí, del mismo modo que una hoja de papel se puede doblar una parte encima de otra, pero es imposible doblarla sobre su totalidad. Luego, el alma no es ni compuesta ni extensa, sino interior e indivisible.

III. Si es que en el alma hay composición de potencia y acto

En las cosas materiales encontramos tres partes distintas: la materia, la forma y el ser. La materia obtiene cierto ser gracias a la forma, pero tal ser se le atribuye más propiamente a la forma como ya explicamos en nuestro libro de filosofía natural (Tract. II, q. II, a. II).

Entonces, al hablar del alma humana, hemos de decir que le conviene el atribuirle la forma y el ser del hombre. No obstante, la forma no es acto puro, ni es por sí misma la total realización de sus actos, sino que se relaciona con la existencia como la potencia al acto. Por lo tanto, aunque hay que decir que el alma no es un compuesto ni *esencial* ni *integral*, sí que le conviene la composición *metafísica* que hay entre potencia y

 existencia, así como también se encuentra en el alma composición accidental.

IV. Se resuelven las dificultades.

Primera dificultad. El alma es el origen de las sensaciones. Es así que los orígenes de las sensaciones son extensos. Luego, el alma es extensa.

Respondo distinguiendo la mayor: el alma es el origen *primero* y *radical* de las sensaciones, esto lo concedo; el alma es el origen *inmediato* de las sensaciones, esto lo niego.

Contradistingo la menor: Los orígenes de las sensaciones son extensos, esto lo concedo; el principio radical de las sensaciones es extenso. Esto lo niego y, así, niego la consecuencia.

El sujeto próximo de la sensación sí que es extenso, pues se trata de nuestro organismo; pero el principio radical de la sensación es una unidad y causa de la indivisibilidad. Y lo que conviene al principio próximo no se debe predicar sin más al principio radical. Así, es necesario que el principio la sensación sea simple, como ya argumentamos.

Segunda dificultad. Lo que interactúa directamente con lo extenso es extenso. Es así que el alma interactúa directamente con un cuerpo extenso. Por lo tanto, el alma es extensa.

Respondo distinguiendo la mayor: Lo que interactúa directamente con lo extenso mediante un contacto de las cantidades de ambas cosas es extenso,

esto lo concedo. Lo que interactúa directamente con lo extenso mediante el ejercicio de su poder es extenso, esto lo niego y, así, niego la consecuencia.

Ante todo, hay que distinguir entre el contacto entre las cantidades y el contacto mediante el ejercicio del poder también llamado contacto virtual (cfr. II SCG 56; CAYETANO, I, q. 52, a.1). El contacto de cantidades ocurre cuando la parte de una cosa toca o se adhiere a la parte de otra, mientras que el contacto virtual ocurre cuando una cosa aplica su fuerza a otra. Encontramos que hay tres diferencias entre estos dos tipos de contacto.

La primera es que en un contacto virtual lo indivisible alcanza a lo divisible, pues aquel puede tener agencia sobre este, como los ángeles, que son sustancias indivisibles, que alcanzan y alteran a los cuerpos; pero esto no ocurre en el contacto entre las cantidades, pues un punto indivisible no lo puede alcanzar nada que no sea indivisible.

La segunda diferencia es que el contacto entre las cantidades sólo ocurre entre las partes extremas del todo, a saber, lo que llamamos sus superficies; Mientras que el contacto virtual alcanza a la totalidad de la otra cosa. Pues en este último decimos que hay contacto en cuanto que una cosa es afectada y alterada por el agente. Pero lo que es afectado, es afectado de acuerdo a su potencia. Pero la potencia sólo puede ser la potencia del todo y no la potencia de las partes extremas del todo. Por lo tanto, el contacto virtual se relaciona al todo y no a las partes extremas del todo.

La tercera diferencia es que en el contacto entre las cantidades la interacción es extrínseca, mientras que el contacto virtual puede ser intrínseco. Esto es porque, como el contacto entre las cantidades ocurre entre las superficies y partes extremas, sólo puede suceder cuando estas se tocan físicamente o cuando una percibe las partes extremas de la otra; mientras que, por el contrario, cuando se ejerce las fuerzas sobre un todo o sobre lo más íntimo de ese todo, la sustancia agente adquiere cierto ser dentro de aquello con lo que está en contacto sin impedimento alguno (cfr, II *SCG* 56).

Con esto debería de quedar claro cómo el alma puede.Interactuar con el cuerpo, sin tener que decir que el alma sea extensa.

Tercera dificultad. En cualquier caso, lo que es afectado por algo extenso tiene que ser extenso. Es así que el alma es afectada por algo extenso. Por lo tanto, etc.

Respondo distinguiendo la mayor: lo que es afectado *per se* y gracias a su propio *por qué* por algo extenso tiene que ser extenso, lo concedo; lo que es afectado *per accidens* y en razón de ser parte de una unión por algo extenso tiene que ser extenso, lo niego. Contradistingo la menor y niego la consecuencia.

El alma no es afectada por las cosas sensibles en razón de su propio *por qué*, sino en razón de ser, sino en razón de estar unida al cuerpo, por lo que hay que decir con santo Tomás: «el alma sensitiva no padece los

sensibles, sino el alma entera, pues sentir, lo cual es un cierto padecer, no es propio únicamente del alma, sino del órgano animado» (Cuestiones disputadas del alma, a.6, ad 14).

Artículo tercero

De la espiritualidad del alma humana

I.Hay muchos vocablos para hablar de lo espiritual

Se usan comúnmente tres palabras para designar la espiritualidad del alma: *incorpóreo, inmaterial* y *subsistente*. Aunque la palabra incorpóreo pueda significar una cosa espiritual, por sí misma, sólo conlleva una oposición a lo corpóreo, a la extensión o a la composición de materia y forma. Así, la palabra *incorpóreo* sólo describe estrictamente a las cosas como simples. En este sentido, las almas de las bestias brutas pueden ser llamadas incorpóreas. Así, lo incorpóreo, no siempre se opone a lo material. La palabra *Inmaterial* sí que excluye a la materia y nos conduce a lo espiritual, bien que lo inmaterial también se predica de las especies intencionales que no va más allá del orden sensible.

Pero la palabra *subsistente* propiamente predica de una sustancia independiente específicamente de la materia tanto en ser como en obras. Pero la palabra *espiritual* es la que se usa con mayor frecuencia y la más apropiada de todas (F. Bouillier distingue lo espiritual de lo inmaterial, *« La spiritualité c'est l'immatérialité accompagnée de certains attributs, de la liberté et de l'intelligence. »*)

Entonces, lo que debemos preguntarnos es si el alma es espiritual o subsistente.Es decir, si el alma es independiente de la materia, específicamente en cuanto a su ser y su obra. Aquí volvemos a ofender a la muchedumbre de materialistas: entre los antiguos a Demócrito, Heráclito, Epicuro, Lucrecio y a muchos de los estoicos; entre los modernos contradecimos a La Mettrie, d'Holbach, Cabanis, Büchner, Moleschott, Carlos Vogt, los positivistas y demás.

II. Diversos grados de espiritualidad o de perfección inmaterial

La definición de material y de los grados de materialidad, ya los explicamos brevemente en el tratado anterior acerca del alma vegetativa y sensible (Q. III, a. III).

Los hombres comprendemos la inmaterialidad a través de las remoción o negación de la materia y de las propiedades y condiciones de la materia. Ahora, la materia por sí misma conlleva el concepto de cantidad dimensiva. Por lo que cuando hablamos de la inmaterialidad en los accidentes, hemos de decir que los accidentes inmateriales deben tener una independencia de la fuerza y de las acciones de la cantidad dimensiva. Cuando hablamos de inmaterialidad en las sustancias debemos hablar de una sustancia intrínsecamente independiente de la materia en cuanto a su ser e independiente de la magnitud dimensiva en cuanto a su operación (Cfr. Lorenzelli—b).

Téngase en mente que la materia puede significar en sentido lato todo lo relacionado con la materia prima, a causa de lo que es determinable y potencial; en este sentido toda potencia puede llamarse materia. Así, aquello que es independiente de la materia no sólo propiamente entendida, sino también analógicamente, a saber, careciendo de cualquier potencialidad, se encuentra en el vértice sumo de la inmaterialidad. Esto sólo conviene al acto puro, que es Dios.

Ahora, aquello que está sujeto *secundum quid* a la materia, o que es un compuesto de potencia y acto; aquello cuya intimidad está libre de la materia—entendida en sentido estricto—, pero que también está ordenada a unirse con ella, podemos decir que se encuentra en el grado más bajo de inmaterialidad. Mas aquello que es, por una parte, independiente totalmente de la materia entendida en sentido estricto, ni está ordenado a unirse con la materia, pero que aún está sujeto a cierta materialidad en sentido lato, en cuanto que tienen potencialidad; podemos decir que estos se encuentran en un grado medio de inmaterialidad. Este último modo de existir es el que le corresponde a los ángeles, mientras que aquel grado más bajo es el que le corresponde a nuestra alma, cuya existencia y naturaleza nos es más clara y que nos conduce a conocer los otros seres espirituales.

La espiritualidad o inmaterialidad del alma entendida de este modo se puede probar con hartos tipos de argumentos.

134 III. Se demuestra la espiritualidad del alma a partir de su operación y su objeto

Si una cosa ejecuta su operación específica con independencia de la materia, se le debe atribuir independencia de la materia a su ser específico. Es así que las operaciones específicas del alma humana surgen con independencia de la materia. Luego, se debe atribuir al ser específico del alma humana independencia de la materia. Pero todo ser específico independiente de la materia es espiritual. Luego, el alma goza de espiritualidad.

—Se aclara la mayor. Como dice el axioma, el obrar se sigue del ser a manera de efectos. Pero todos los efectos se ajustan a la causa. Luego, cualquier cosa que obre con independencia, nos revela la independencia de su ser.

Se prueba la menor: La operación y el objeto siempre pertenecen al mismo orden. Es así que el objeto del entendimiento es independiente de la materia. Por lo tanto, la operación del entendimiento también es independiente de la materia. La razón de lo dicho es porque el poder y la operación deben juntarse al objeto y hacerse uno con él intencionalmente, pues el conocimiento de algo[40] surge de la conjunción de la potencia interior y el objeto exterior. Es así que, a menos que el objeto sea del mismo orden que la operación, nunca se podría juntar este con aquel; porque la operación nunca podría alcanzar a concebir

[40] En latín, *Notitia.*

un objeto que la superara totalmente. Pero la experiencia da testimonio que el alma conoce los inmateriales. Conocemos la justicia, la virtud, lo necesario, lo ilimitado, lo ideal y un sinfín de otros seres que no son cosas concretas, ni sujetas a las tres dimensiones del espacio, ni medibles, ni con peso.

La espiritualidad del alma se demuestra apodícticamente a partir de las tres operaciones de la mente, a saber, la simple aprehensión, el juicio y el raciocinio[41]. En la simple aprehensión el concepto se encuentra abstraído en todo respecto de lo sensible y lo concreto y la cosa exhibe independencia *de tiempo y lugar,* lo cual es el modo en que se manifiestan los universales, las especies y los géneros.

En el juicio se encuentra algo que está eximido de lo concreto y contingente, es decir, algo *necesario* por el cual el predicado se conecta al sujeto. De aquí surgen los juicios absolutos, necesarios y a priori.

En el raciocinio se desprende mejor la independencia de lo concreto y lo contingente, pues la *consecuencia*, o el tránsito lógico del antecedente al consecuente se trata de una naturaleza[42] necesaria e inmaterial, siempre impenetrable. Recuérdese lo que discurrimos en nuestro libro de lógica.

---

[41] Sobre el proceso del pensamiento. Léase el Anexo B.
[42] En latín, *quid,* un «qué».

IV. Incluso el modo con que interactuamos con las cosas materiales da testimonio que la operación del alma humana es independiente de la materia

Así hay que proponer este argumento: el alma entiende a las cosas materiales de un modo más noble que la misma naturaleza de la materia. Es así que esto no podría suceder en absoluto a menos que los poderes y operaciones del alma trascendieran toda materia y pertenecieran al orden material. Luego la operación y los poderes del alma—y, por consiguiente, el alma misma—trascienden el orden material.

Se prueba la mayor: las cosas materiales son por su propia naturaleza individuales, mudables y contingentes; y, no obstante, las aprehendemos de modo universal, inmutable y necesario. Pues conocemos a la piedra, al árbol, al becerro de manera absoluta, según una consideración universal; cuando la mente percibe esta sustancia singular viva, del alma surge la idea de la sustancia entendida como género y de la vida también entendida como género. En otras palabras, el entendimiento produce para sí mismo la ciencia, es decir, el conocimiento de cosas inmutables y necesarias, a través de las cosas materiales; el entendimiento también concibe bajo el aspecto de abstracción e inmutabilidad. Luego, el alma interactúa las cosas materiales de modo universal y abstracto y concibe las cosas materiales de una manera más noble que la materia misma.

Se prueba la menor. En el poder que depende del cuerpo, las sensaciones se imprimen mediante los órganos corporales, se extienden a lo corporal y la operación del poder no puede de ningún modo eximirse de las condiciones de la materia y el cuerpo. Pero cualquier cosa que retenga las condiciones de la materia es incapaz de ascender más allá de la materia y removerla.

Es así que conocer la materia de un modo que es más noble que la materia misma delata dominio sobre la materia y una eminencia superior a ella. Esto es porque el poder que depende del cuerpo no puede de ningún modo conocer la materia de modo más noble que la materia misma. Por lo tanto, el concebir lo universal y necesario a partir de lo material es un testimonio irrefutable de la espiritualidad del alma.

Confirmamos y hacemos hincapié del mismo argumento. Cuando el alma conoce las cosas materiales, aprehende muchas cosas que los sentidos nunca podrían enseñar por sí solos: así, vemos el efecto e intuimos la causa; encontrándonos la operación, conocemos la naturaleza detrás de tal operación y, viceversa, de la naturaleza inferimos la operación: todas estas cosas son abstractas y no ejercen su acción *aquí y ahora* en la materia. Es así que las facultades materiales no pueden ser afectadas más que por aquellas cosas que ejercen su acción en la materia *aquí y ahora*. Por lo tanto, el entendimiento no es una facultad material.

138 Además, a menudo el alma hace juicios de las cosas apartándose de la información de los sentidos: así cuando vemos un remo sumergido en el agua que parece estar roto, nuestro entendimiento corrige esta impresión.—El sentido se debilita con la excelencia del sensible, por ejemplo, el ojo deja de ver si hay sobreabundancia de luz; el entendimiento, en cambio, se perfecciona con la perfección del objeto inteligible. Por lo tanto, el entendimiento trasciende totalmente al sentido.

V. Se demuestra nuestra espiritualidad con el defecto del órgano en el pensamiento

Los materialistas afirman que el alma depende del cuerpo, porque el órgano del pensamiento es el cerebro. Pero se puede mostrar de manera irrefutable que tal aserción es falsísima.

Si la intelección fuera un efecto del cerebro, sería proporcional a la cantidad y calidad de este. Es así que la intelección no es proporcional a la cantidad y calidad del cerebro. Por lo tanto, etcétera.

—No es proporcional a la cantidad del cerebro. La intelección no se vuelve más perfecta porque crezca el cerebro ni viceversa. Lo que es más, ocurre que los hombres de más aguzado ingenio tienen un cerebro de fuerzas semejantes o, hasta a veces, menores a las del promedio. Del mismo modo, aquellas mujeres cuya inteligencia supera a la de los varones siguen teniendo un cerebro más pequeño que el promedio masculino,

pesando el de aquellas alrededor de cien gramos menos que el de estos.

—No es proporcional a la calidad del cerebro. Pues es un hecho demostrado que los hombres de más aguzado ingenio no son siempre ni constantemente aquellos que tienen más perfecciones en sus hemisferios, ni los que tienen más senos cerebrales o senos cerebrales más veloces, ni los que tienen más circunvoluciones cerebrales o células.

Además, si la intelección fuera un efecto del cerebro, tendría aquella las propiedades de este y la intelección estaría sujeta a la extensión, al peso y la medida. Es así que el pensamiento no tiene ni peso ni medida, sino que es universal, general y abstracto. Luego, etcétera.

—*Tú dices*: En realidad, sí se ha medido al entendimiento, pues los científicos han demostrado que la intensidad del pensamiento proviene de la intensidad de la actividad cerebral; además que se han inventado numerosos instrumentos para medir el pensamiento.

—Te respondo: Esto sólo prueba una cosa, a saber, que la intelección depende *extrínsecamente* del cuerpo. La intelección, en efecto, depende de la imaginación; la imaginación está sujeta al cerebro: lo que se observa en estos experimentos no es la intensidad de la actividad del entendimiento, sino que, gracias a la unión sustancial entre alma y cuerpo que se halla en el hombre, la actividad del alma se refleja de algún modo

en el cerebro. Así, lo que miden o perciben los tales instrumentos son las condiciones extrínsecas, requeridas para la intelección, o la acción previa a la intelección, pero no miden ni perciben el pensamiento mismo.

VI. El testimonio de los científicos y la espiritualidad del alma

Aunque los científicos aplican a la fisiología del cerebro la ley de la conservación de la energía (y esto lo concedemos sin problemas), no obstante, admiten que no se ha propuesto ningún argumento en pro de alguna característica fisiológica que se oponga a la existencia de algún principio inmaterial. Aquí conviene citar el testimonio de Angelo Mosso, insigne entre los fisiólogos:

> *Si uno le pregunta a un fisiólogo una prueba irrefutable de la no-existencia de una fuerza inmaterial en el cerebro, NO LA PODRÁ DAR;* pero juzgando por analogía y aproximándose a los fenómenos cerebrales del mismo modo que a los demás fenómenos naturales, tendrá que admitir que el cerebro también está sujeto a la ley de la conservación de la energía. (En: SOURY, 1276)

VII. Se demuestra la espiritualidad del alma a partir de las aspiraciones humanas y la finalidad

No es corpóreo ni dependiente del cuerpo lo que más deleita y perfecciona al bien espiritual, en cuanto que el bien espiritual llega a requerir que se desprecien los bienes sensibles. Es así que el alma humana se deleita y perfecciona en los bienes incorpóreos, y a

menudo prefiere los bienes espirituales a los sensibles. Por lo tanto, nuestra alma es espiritual.

El *por qué* de la mayor es que todo ser se goza y perfecciona en los bienes similares a él en origen y naturaleza. Luego, es menester que el poder que se goza de los bienes espirituales tenga una naturaleza de orden espiritual. *«J'ai remarqué en moi-même une force supérieure au corps, par laquelle je puis l'exposer à une ruine certaine, malgré la douleur et la violence que je souffre en l'y exposant»* (BOSSUET—a, Cap. IV, n. XI).

La menor consta de los hechos. Háblese con cualquier persona honesta, piadosa y santa y contará cuanto se goza su alma en Dios y contemplando las cosas divinas, escogiendo la humildad en lugar de los honores, la pobreza en lugar de las riquezas, la castidad en lugar de la lujuria. Por lo tanto, el alma racional, que ha nacido para los bienes espirituales, que se deleita en las cosas espirituales y que corre tras las cosas espirituales es tan espiritual como *el Dios, que fue quien la dio.*

Aquí vale mencionar el argumento a partir de la finalidad. El pensar y el deseo de saber, el amor y el deseo de un gozo que los bienes sensibles no pueden saciar son evidencias de que el alma es de algún modo suprasensible, espiritual, e incluso, inmortal. De esto último hablaremos abajo en el siguiente artículo, n. V.

VIII. Se demuestra la espiritualidad del alma a partir de un principio del angélico santo Tomás: «Para conocer una clase de cosas es necesario que en la propia naturaleza no esté contenida ninguna de esas cosas que se va a conocer» (*STh* I, q.75, a.2)

El argumento que usa el Angélico Tomás de Aquino para probar la inmortalidad del alma es muy a menudo olvidado, a pesar de que es harto eficaz para refutar a los materialistas, quienes no aceptan las demostraciones a partir de los objetos de las operaciones del alma.

Este principio ya lo había explicado el cardenal Cayetano en sus comentarios a las obras de Tomás, pero han sido Tornatore y el ilustrísimo Lorenzelli (Parte I, lec. I) quienes lo han sacado a la luz en nuestros días y cuyas explicaciones usaremos.

Así se puede proponer el argumento: aquello que puede conocer alguna otra cosa no tiene la naturaleza de esta. Es así que todos los cuerpos pueden ser conocidos por el alma racional. Por lo tanto, el alma racional no tiene naturaleza de cuerpo en su propia naturaleza. Pero lo que no tiene naturaleza corpórea es incorpóreo, es decir, espiritual, en su ser. Por lo tanto, el alma racional es incorpórea, o espiritual en su ser.

La menor consta por la experiencia, pues el entendimiento descubre multitud de cuerpos en género y especie.

La dificultad se halla en la mayor, la cual quiere decir: *si algo tiene en su esencia la potencia de conocer alguna cosa, no contiene intrínsecamente a aquella cosa con la misma naturaleza de la cosa*. Así es como lo interpreta Cayetano; o, en otras palabras: *El que recibe debe estar desnudo de la naturaleza de lo que va a recibir*. A *la potencia dentro de la esencia para ser conocido* se le llama ser cognoscitivo. Para que una cosa tenga en su esencia la potencia de ser cognoscitivo, le basta existir en potencia *simpliciter*. También decimos que algo es cognoscitivo accidentalmente cuando no se halla este algo en potencia *simpliciter* sino en hábito[43], que es un estado intermedio entre la potencia dicha sin más y el acto perfecto. Ahora, es patente que nuestra alma, o nuestro entendimiento posible[44] es esencialmente cognoscitivo en potencia, pues nuestra mente es una tablilla en blanco en la que nada hay escrito.

—Por *alguna cosa* entiéndase las cosas corporales y sensibles, que, si estuvieran presentes en quien las conoce físicamente, no podrían ser conocidas por otras personas, lo cual no es un problema que tengan los seres espirituales.

No contiene a aquella cosa con la misma naturaleza de la cosa. No se quiere decir aquí: «el cognoscitivo no tiene ningún predicado en común con

[43] «Hábito es una cualidad permanente según la cual un sujeto está bien o mal dispuesto a su ser o a sus operaciones; una disposición relativamente estable de una naturaleza viva o de un poder, inclinándolo para bien o para mal a la perfección o al fin de su ser de otro ser» (WUELLNER, 54).
[44] «Entendimiento posible es el poder espiritual de conocer y entender» (WUELLNER, 62). Se distingue del entendimiento agente, encargado de presentar las cosas sensibles como universales.

la cosa», pues la entidad real, la sustancia real y la calidad real son predicados que pueden tener en común el cognoscitivo y el cognoscible. Más bien se quiere decir: «el cognoscitivo no tiene un *por qué* y un diferenciador en común con la naturaleza de los cognoscibles». Así, el cognoscitivo de los cuerpos, es decir, el que conoce a los cuerpos, no debe tener el mismo *por qué* y el mismo diferenciador que los cuerpos, del mismo modo que los receptores del cuerpo no tienen la misma naturaleza y el mismo diferenciador que los receptores de la razón. La cosa así entendida quedará clara. Si el cognoscitivo que tiene esencialmente la potencia de conocer los cuerpos contuviera al objeto de su intelección físicamente, no percibiría nada, ni conocería las otras especies de cuerpos, pues la naturaleza corpórea lleva consigo la oposición a otros cuerpos, como después mostraremos.

Así, para que la pupila pueda recibir todos los colores, debe carecer de un color determinado, de lo contrario todo lo vería de acuerdo a tal color: por ejemplo, lo vería todo rojo si estuviera coloreada de rojo. De manera semejante, para que el entendimiento esté en potencia para conocer las cosas corpóreas, debe carecer de cualquier naturaleza corpórea. De donde viene la siguiente proposición: el juicio «si algo tiene en su esencia la potencia de conocer alguna cosa, no contiene intrínsecamente a aquella cosa con la misma naturaleza de la cosa» es una proposición evidente por sí misma, pues como dice Cayetano, «lo contrario significaría que se tiene en la esencia la potencia y a la

vez no se tiene en la esencia la misma potencia, pues si compartiera el cognoscitivo la naturaleza de la cosa a conocer, ya la conocería y no tendría en su esencia la mera capacidad de conocer la cosa» (CAYETANO, I, q.75, a.2).

Hasta aquí consta que el alma carece de todo cuerpo, ni contiene nada corporal en su naturaleza, sino que su ser es espiritual. Gracias a esto podemos evidenciar que nuestra alma no usa el entendimiento a través de un órgano corporal, sino que este es inmaterial en su operación.

Lo último lo probaremos así: todo cuerpo y todo ente corpóreo tiene una naturaleza determinada. Es así que una naturaleza determinada de uno conlleva oposición a la naturaleza de las demás. Por lo tanto, la naturaleza corpórea se opone a las demás naturalezas corpóreas. Luego, si el alma entendiera a través de un órgano corpóreo, la naturaleza determinada del órgano corpóreo impediría el conocer a los demás cuerpos, así como si un color determinado estuviera no sólo en la pupila, sino también en el vaso de vidrio, haciendo que el líquido interior luzca del mismo color que el vaso. Entonces, el principio de la inteligencia es incorpóreo en su operación.

—Se aclara la aserción: *todo cuerpo y todo ente corpóreo tiene una naturaleza determinada*. Hablamos aquí de dos determinaciones: la primera es la del género, por el que se reúnen varias especies distintas; la segunda es la determinación de la especie, por la cual varios seres con la misma naturaleza se vuelven

distintos en número. El género abarca a todos los seres creados y se hace a través de la forma sustancial, que es el principio que determina la naturaleza del espécimen. Pero la determinación de la especie sólo se puede asociar a los cuerpos. Pues en todos los cuerpos y sólo en los cuerpos se encuentra a la materia ordenada por la cantidad (*materia signata quantitate*)[45]. Pero la materia *signata quantitate* es el principio de la individuación numérica. Por lo tanto, tener una naturaleza determinada para la individuación numérica es propio de los cuerpos y, en este sentido, se entiende el principio formulado por santo Tomás de Aquino.

Sobre el juicio: *una naturaleza determinada de uno conlleva oposición a la naturaleza de las demás.* Entiéndase sólo de la determinación dada por la cantidad. Los entes que sólo tienen una determinación específica y que consisten en la mera forma carecen de oposición; porque la naturaleza propia de la forma consiste en cierta universalidad y puede recibir universalmente a las naturalezas que pertenecen al mismo género de manera intencional. Así, el ángel tiene en su forma la fuerza para poder recibir

[45] En la escolástica, la materia prima es de sí pura pasividad, sin ninguna forma o figura, de tal manera que la imaginación no la puede concebir realmente, pues nuestra imaginación nos condiciona a darle forma y figura a cualquier imagen que produzca. Como tal, esta materia, careciente de cualquier forma, nunca existió, sino que es una proposición teorética de qué sería la materia si careciera de forma. La materia *signata quantitate* es tal y como se encuentra en nuestro mundo, con forma y proporciones, por más básicas que sean. En el tomismo específicamente, que el alma esté animando a un conjunto material ordenado y proporcionado en específico es lo que distingue a un humano del otro. Si la esencia de Adán es ser un animal racional y la esencia de Eva es ser un animal racional, ¿qué es lo que evita que estos dos no colapsen y se vuelvan un mismo ente? Que Adán es un animal racional en este «trozo» de materia y Eva es un animal racional en un trozo de materia diferente.

intencionalmente la naturaleza de las demás cosas. Mas la naturaleza determinada a la individuación numérica gracias a la materia *signata quantitate* siempre viene acompañada de una oposición a las demás naturalezas dentro de su propio género, siendo así que no las puede recibir ni física ni intencionalmente.

Ni física. La materia *signata quantitate* es capaz de albergar una sola cantidad y ninguna otra más, es más, tampoco se la puede comprender bajo el aspecto de una segunda cantidad (cfr. HUGON, Tract. II, q. IV, a.I). Luego, hay oposición entre un cuerpo y otro al tener estos distintas cantidades ordenadas. Entonces, dos naturalezas determinadas a la individuación mediante la materia *signata quantitate* tienen oposición entre ellas y la una impide a la otra. *Ni intencionalmente,* porque «ni la luz ni los rayos del color blanco se pueden recibir y transmitir a través de un vidrio rojo o de algún otro vivo color», dice Lorenzelli. El ejemplo que el Angélico Tomás de Aquino propone lo evidencia. Si alguna especie de sabor estuviera en la lengua, la haría incapaz de percibir otros sabores; y si hubiera un color determinado en la pupila, esto haría al ojo incapaz de ver otros colores.

Ahora haremos un sumario del proceso de todo el argumento: Para el que puede conocer una clase de cosas es necesario que en su propia naturaleza no esté contenida ninguna de esas cosas que se va a conocer, ni tampoco utilizará una naturaleza corporal en su operación. La razón de esto es que la naturaleza

corpórea está determinada a la individuación y se opone a las demás. Por lo que si el cognoscitivo tuviera algún cuerpo contenido en su naturaleza, impediría el poder conocer otros cuerpos; y, de manera parecida, si usara un órgano corporal en su operación, la naturaleza determinada del órgano impediría el conocer a los otros cuerpos. Queda, entonces, este principio: lo que puede conocer por su esencia a todos los cuerpos no contiene ninguna naturaleza corpórea dentro de su propia naturaleza ni usa lo corpóreo para su operación. Es así que el alma racional puede conocer por su esencia a todos los cuerpos. Por lo tanto, el alma racional no contiene ninguna naturaleza corpórea dentro de su propia naturaleza ni usa lo corpóreo para su operación; como consecuencia, el alma es espiritual en ser y obras.

—De aquí surge el tan verdadero axioma: *el entendimiento es inmezclable, no se halla nada extraño a él en su naturaleza.*

IX. Se resuelven las dificultades

Primera dificultad. La operación específica del alma es la intelección. Es así que la intelección depende del cuerpo. Por lo tanto, la operación específica del alma depende del cuerpo. Por eso el alma misma es dependiente del cuerpo, o sea, material.

Respondo distinguiendo la menor: La intelección depende del cuerpo *extrínseca y ministerialmente*, esto lo concedo; la intelección depende del cuerpo *intrínseca*

y subjetivamente, esto lo niego, y, así, niego la consecuencia.

—El acto de entender requiere el concurso y servicio[46] de los sentidos, quienes dan al entendimiento la materia de su conocimiento; pues nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en el sentido.

Esto lo admitimos sin ningún problema y no vemos ninguna oposición entre lo que hemos dicho y que la intelección se origina en el cuerpo y ejerce mediante los órganos del cuerpo. Mal se infiere del hecho de que el entendimiento necesite el servicio del cuerpo la conclusión que busca que el entendimiento sea de la misma condición del cuerpo; un hombre principal también se sirve de sus ministros, pero no es de su misma condición u orden.

> *Les opérations intellectuelles ne sont pas, à la manière des sensations, attachées à des organes corporels ; et, encore que par la correspondance qui se doit trouver entre toutes les opérations de l'âme, l'entendement se serve des sens et des images sensibles, ce n'est pas en se tournant de ce côté-là qu'il se remplit de vérité, mais en se tournant vers la vérité éternelle* (BOSSUET—a, Cap. V, n. XIV).

Segunda dificultad. Instancia. La intelección sí que depende del cuerpo. Aquellas cosas cuyo acto depende subjetivamente del cuerpo son las que se someten al influjo del cuerpo y que no pueden tener actividad alguna sin algún influjo del cuerpo. Es así que la intelección está bajo el influjo del cuerpo, pues el

---

[46] En latín, *ministerium*.

cerebro redunda en los pensamientos. La inteligencia del hombre tiene tanto o menos fuerza como tienen más o menos perfecciones en el cerebro; tampoco se puede producir intelección alguna sin el concurso del cuerpo, pues, herido el cerebro, o incluso perturbado en sus funciones vegetativas, se vuelve imposible el quehacer intelectual. Por lo tanto, la intelección depende subjetivamente del cuerpo.

Respondo distinguiendo la mayor. Un acto depende subjetivamente del cuerpo si se sujeta directamente y *per se* al influjo del cuerpo y tampoco puede ser ejercido sin ningún influjo del cuerpo como *causa eficiente* y *per se,* esto lo concedo; pero decir que un acto que depende del cuerpo indirectamente y *per accidens* y que no puede ser ejercido sin el concurso del cuerpo como *mera condición sine qua non,* o instrumento, esto lo niego. Contradistingo la menor y niego la conclusión. En la presente condición, el alma necesita al cuerpo como ministro e instrumento, por lo cual sucede que el cuerpo y, sobre todo, el influjo del cerebro contribuya sobremanera en las operaciones del alma, así como las perfecciones, ora grandes o pequeñas del instrumento contribuyen a la acción del artífice. Pero este influjo es indirecto y *per accidens;* se trata de una condición *sine qua non,* que de ninguna manera se puede calificar de causa eficiente.

Abrir las cortinas es una condición *sine qua non* de la luz, pues si no se abren, no se ilumina el salón, pero la causa propia y *per se* de la iluminación es el sol. De modo semejante, podemos decir que el cerebro es

una condición *sine qua non* sin la cual no puede ocurrir la intelección. Pero, ¿es el cerebro mismo la causa eficiente y *per se* de la intelección? Las objeciones no ofrecen pruebas. La dependencia del instrumento o del siervo no es subjetiva, sino extrínseca. Que la causalidad del artífice revele la operación del instrumento, de esto no se infiere correctamente que la acción del artífice no sea más perfecta que la operación del instrumento.

Tercera dificultad. La intelección necesita de tiempo para perfeccionarse. Pero lo que necesita de tiempo es la forma de cierta moción sensible. Luego, la intelección es la forma de una moción sensible y no de una operación inmaterial.

Respondo distinguiendo la mayor: La intelección necesita de tiempo a causa de las operaciones previas que se perfeccionan gracias a los poderes inferiores, esto lo concedo; La intelección necesita de tiempo para perfeccionarse a causa de ella misma, esto lo niego y, así, niego la consecuencia. Como avisamos arriba en el Nº V, lo que puede ser medido por instrumentos y se sujeta al tiempo es una condición exigida por parte de los órganos, o los instrumentos y, así, de ningún modo demuestran los materialistas que el pensamiento como tal sea mensurable o sujeto al tiempo. Para más, léase a Mercier (n. 223).

Cuarta dificultad. La operación se especifica gracias a su objeto. Pero el objeto del intelecto es material. Luego, también lo es la operación. Se prueba la menor: el fantasma es algo material; pero el objeto

 del entendimiento es el fantasma, pues *el fantasma se compara al entendimiento como el color a la vista.* Por lo tanto, el objeto del entendimiento es material.

—Respondo: Niego la menor y, para fundamentar el caso, distingo la menor: el fantasma es aquello de lo cual el entendimiento extrae su objeto, esto lo concedo; el fantasma es el objeto mismo del entendimiento, esto lo niego y, así, niego la conclusión.

—El fantasma envuelve a lo universal al tratarse del poder de la imaginación. Pero el universal es el objeto del entendimiento humano. Entonces, en el fantasma se contiene el objeto del entendimiento. No obstante, el fantasma como tal es un individuo y, de ningún modo inteligible en acto; pero el objeto del entendimiento es algo abstraído de la individualidad. Queda, entonces, que el fantasma sólo es aquello de donde el objeto del entendimiento se recoge y por esta razón se compara al entendimiento como el color a la vista.

Quinta dificultad. Enseña el Angélico Tomás de Aquino que la operación intelectual depende del cuerpo en razón de objeto (*STh* I, q. 75, a. 2, ad 3). Es así que el orden del poder al objeto es algo proveniente del interior. Por lo tanto, el entendimiento depende intrínsecamente del cuerpo.

Respondo distinguiendo la mayor: la acción del entendimiento depende del cuerpo en razón del objeto en el sentido de que el cuerpo y la acción del cuerpo, en cuanto que son los que administran la materia de la que

surge el objeto del entendimiento, esto lo concedo; en el sentido de que el cuerpo o la acción del cuerpo sea el mismísimo objeto del entendimiento, esto lo niego.

Contradistingo la menor: El orden del poder a su objeto propio es algo proveniente del interior, esto lo concedo; el orden del poder a sus objetos extrínsecos y a las cosas que le administran su objeto material es algo proveniente del interior, esto lo niego, y, así, niego la conclusión. La solución queda clara de lo dicho: ni el cuerpo, ni el fantasma son los objetos propios del entendimiento, sino que sólo suministran la materia a partir de la cual el entendimiento, con sus propias fuerzas abstractivas, conseguirá su objeto.

Vale, entonces, concluir con Mosso y decir que no hay ninguna objeción que refute la inmaterialidad del alma. «*Si l'on demande une preuve irréfutable de la non-existence dans le cerveau d'une force immatérielle, il n'en peut fournir aucune*».

X. De la materia pensante

Probamos a partir de la intelección la espiritualidad del alma y gracias a aquella presentamos un argumento irrefutable. Pero Juan Locke no es del mismo parecer. Locke, en su vida personal no era adepto a la espiritualidad de alma y era un gustoso seguidor de la filosofía de Descartes, que reduce al cuerpo a las tres dimensiones, afirma que su única actividad es el movimiento de un lugar a otro y, para rematar, dictamina que las esencias de las cosas dependen de la voluntad divina. Siguiendo estas

premisas, Locke afirma que el pensamiento no es totalmente repugnante a la naturaleza de la materia. Por lo que se podría concluir que la espiritualidad del sujeto no se infiere correctamente del fenómeno del pensamiento. Tal argumento se basa en dos premisas. La primera afirma que, si hablamos de cosas divinas, nuestro limitado entendimiento no tiene ningún derecho a medir el ilimitado poder de Dios y comenzar a decir que puede o no puede hacer. La segunda afirma que no tenemos una comprensión total de la materia y sus fuerzas, por lo que no vale afirmar que es repugnante o conveniente a la naturaleza de la materia (LOCKE, lib. 4, c.3). A esta sentencia también se adhiere Voltaire y, entre los más recientes, Enrique Bergson, el cual asocia la percepción a la materia: «*La perception pure, qui serait le plus bas degré de l'esprit, — l'esprit sans la mémoire, — ferait véritablement partie de la matière telle que nous l'entendons*» (BERGSON, 249).

XI. Conclusión: Repugna intrínsecamente a la razón el concebir una sustancia material pensante

Primer argumento: Repugna a la razón que el efecto sea más excelente que la causa. Es así que, si la intelección procediera de la sustancia material, el efecto sería más excelente que la causa. Por lo tanto, es repugnante a la razón el que la intelección proceda de la sustancia material.—La mayor la tenemos por un axioma indiscutible.

Cualquier cosa un efecto tenga dentro de sí, lo ha recibido de la causa. Por lo tanto, si hubiera una

perfección en el efecto que no estuviera contenido dentro de la causa, ya no sería esta la causa del efecto.

Se prueba la menor. La intelección se hace mediante la forma que representa a las cosas de modo universal, necesario e inmutable. Pero este modo excede totalmente a la sustancia material, la cual es individual, contingente y mutable. Luego, la intelección y la forma de la intelección son más nobles que la sustancia material. Por lo que admitir la tesis de Locke sería decir que el efecto es más noble que la causa.

Segundo argumento. El *por qué* de la sustancia pensante es que pueda volver sobre sí misma con un retorno completo, entendiéndose completamente, abarcándose totalmente[47]. Es así que la sustancia material no puede volver sobre sí misma con un retorno completo, porque los órganos corporales y extensos lo impiden, ni se puede abarcar totalmente, pues es imposible que el todo de la materia se vuelva hacia su todo, sino sólo las partes pueden volver sobre las partes. Por lo tanto, es imposible que la sustancia material sea una sustancia pensante.—Aquí también valen todos los principios con los que probamos antes

[47] «[U]na *reditio* [retorno] completa propia de las "cosas que son perfectísimas entre los entes, como las substancias intelectuales", que no solo "conocen algo puesto fuera de sí", sino que también "conocen que conocen" y "conocen las propias esencias". Como dice el *De causis* "todo el que conoce su esencia, retorna a su esencia con retorno completo". "El sentido, que entre las restantes cosas es el más próximo a la substancia intelectual, comienza, ciertamente, a retornar a su esencia, porque no solo conoce el sensible, sino también conoce que él siente; sin embargo, no se completa su retorno, porque el sentido no conoce su esencia: cuya razón asigna Avicena, porque el sentido nada conoce sino mediante órgano corporal. Ahora bien, no es posible que el órgano corporal caiga entre medio de la potencia sensitiva y sí misma. Pero las potencias insensibles de ningún modo retornan sobre sí mismas, porque no conocen que actúan, como el fuego no conoce que él calienta"» (FERNÁNDEZ RUIZ, 4).

que un órgano material no es capaz de albergar lo espiritual, y que quien conoce no alberga a lo corporal en su naturaleza ni usa un órgano corporal en su operación. Los argumentos ya mencionados evidencian que las propiedades de la intelección y las propiedades de la materia se oponen desde sus fuentes. Es así que decir que atributos contradictorios existen en el mismo sujeto del todo repugnan a la razón. Por lo tanto, etc.

XII. Se desmontan los principios de Locke

Las objeciones de Locke se pueden responder con brevedad. «No vale imponer límites al poder divino». Claro que lo concedemos, pero decir que Dios no puede hacer cierta cosa no es limitar la omnipotencia divina. Pues que cierta cosa no la pueda hacer Dios no sería un defecto de su poder, sino de la cosa. Del todo insensato sería aquel que, intentando aumentar la omnipotencia divina, acabara defendiendo que Dios puede hacer imposibles metafísicos, pues estos no se pueden hacer sin destruir o borrar las esencias o llevarlas a la nada. ¿Habrá alguien que afirme que lo más perfecto sea conceder tal poder, porque puede traer a la destrucción de las esencias y tener por término a la misma nada?

El otro argumento del enemigo dice que no tenemos una comprensión absoluta de la materia y sus propiedades. También admitimos esto. Pero no es necesaria esta comprensión para afirmar la repugnancia entre la materia y la intelección. Para que sepamos con certidumbre que el pensar no es material, basta conocer algún atributo de la materia que se oponga totalmente al pensamiento. Tampoco es

necesario conocer todas las fuerzas de la naturaleza para tener la plena certidumbre que los muertos no pueden resucitar por las fuerzas de la naturaleza. Recordemos, entonces, como ya dijimos, que hay atributos de la materia que se oponen al pensamiento. Por lo tanto, sabemos *a priori* que el pensamiento repugna a la materia.

XIII. La espiritualidad es demostrable

Algunos filósofos, incluso siendo espiritualistas y católicos, como Claudio Piat, dicen que los argumentos ontológicos no demuestran con evidencia la existencia de lo espiritual. pues 1º Nuestras ideas dependen de las imágenes extensas y, por tanto, materiales, que formamos en nuestra mente; 2º Nuestras representaciones intelectuales dependen de las afecciones de nuestros órganos; 3º Las fuerzas intelectuales aumentan y disminuyen en proporción al sujeto; 4º El entendimiento sufre a causa del mucho trabajo y se cansa (Cfr. PIAT, c. II).

Respondo: Los hechos que proponen las objeciones demuestran la unidad sustancial del compuesto humano. Como el alma es la forma del cuerpo, nuestras ideas se adquieren mediante los sentidos, pues el entendimiento necesita que algo le convierta la realidad en fantasmas. Esta unión es muy profunda, pues forma un sólo ser, una sola esencia, una sola persona y, así, hay una inclinación a que el influjo del alma redunde en el cuerpo, acabando por fatigar a los órganos; el alma se individua gracias al cuerpo, por lo que no sorprende que hallan diferentes afecciones

corporales y temperamentos por cada suerte de fuerza intelectual. Así, esta objeción no se opone a la espiritualidad, sino que lleva nuevamente a la conclusión de que el entendimiento depende extrínseca y ministerialmente del cuerpo. Véase el No. IX.

Si se examina nuevamente los argumentos en los que se fundamenta esta tésis, constará claramente que en todos nuestros argumentos hay valor demostrativo. Está la prueba a partir de las operaciones y los objetos, en la cual la independencia del entendimiento sale como necesaria en cuanto a la simple aprehensión, al juicio y al raciocinio y en cuanto a cómo la mente interactúa con las cosas materiales: todo esto vimos ya en el no. III y IV; se explicó por qué un órgano del cuerpo es incapaz de ser la causa del pensamiento en el no. V y VIII. Mencionamos que ningún científico ha encontrado algún hecho que contradiga la inmaterialidad del entendimiento en el no. VI; están, finalmente, las pruebas que usan las aspiraciones del alma por la finalidad, las cuales acepta hasta el mismo C. Piat. «*La preuve reprend sa force, quand on l'envisage à la lumière de la téléologie*» (PIAT, 90). Basado en el mérito de estos y otros argumentos, la Congregación del Índice de libros prohibidos emitió una proposición el 11 de junio de 1855, que aprobó el 15 de junio el papa Pío IX, que tenía que ser aceptada por D. Bonnetty: «La racionalidad de la existencia de Dios, *la espiritualidad del alma* y la libertad del hombre se pueden probar *con certidumbre*» (DENZINGER, 1506).

XIV. La doctrina católica y la espiritualidad del alma

La Escritura enseña que hay un principio en el hombre distinto de la materia, que regresa a Dios cuando el cuerpo regresa al polvo: «se torne el polvo a la tierra que antes era, y retorne a Dios el espíritu que Él le dio» (Ecl 12, 7); tal principio no lo puede alcanzar ni la espada ni la muerte: «no tengáis miedo a los que matan el cuerpo, que al alma no pueden matarla» (Mt 10, 28; cfr. Mt 27, 50; Lc 7, 55). Del mismo modo, los concilios han enseñado la existencia de lo espiritual cuando llaman al alma racional e intelectiva. El VIIIº Concilio Ecuménico dice: «una sola alma racional e intelectual» (DENZINGER 338); el Concilio de Vienne: «la sustancia del alma racional o intelectiva» (DENZINGER 481); el Vº Concilio de Letrán: «el alma intelectiva…siendo ella misma inmortal» (DENZINGER 738). El IVº Concilio de Letrán afirma expresamente que el hombre es una criatura constituida de cuerpo y espíritu (Cfr. DENZINGER 428). Finalmente, tenemos el ya citado decreto de la Congregación del Índice de libros prohibidos que enseña que la espiritualidad del alma se puede demostrar con evidencias.

Artículo cuarto

De la incorruptibilidad del alma humana o la inmortalidad

I. ¿Qué es la inmortalidad? ¿Cuántos tipos de inmortalidad hay?

Si la inmortalidad es inadmisible, también lo es la incorruptibilidad, pues la inmortalidad es la incorruptibilidad de la vida.

La vida es un atributo que incluye más características a una cosa, por lo que al ser vivo inmortal le corresponde ser incorruptible, aunque no a todo ser incorruptible le convenga la inmortalidad. Esto no ha impedido el que se use y abuse la palabra «incorruptible» al tratar esta cuestión.

Los escolásticos distinguen tres tipos de inmortalidad: *esencial, natural y gratuita*. La inmortalidad *esencial* consiste en la imposibilidad de perder la vida que se halla en aquello que es la vida misma subsistente, es decir, en aquel en quien su existencia y vida es convertible con su esencia. La inmortalidad *natural*, también llamada inmortalidad por participación, consiste en que la vida sea distinta de la esencia, aunque siga sin haber una potencia interior que incline al ser vivo al no-ser. La inmortalidad gratuita es aquella que Dios confiere a algún ente al que no se le debe la inmortalidad por naturaleza, ya que sus potencias interiores tienden al no-ser. Este último modo fue el que se le concedió al

hombre antes de la caída de Adán y que se le volverá a otorgar tras la resurrección de los muertos.

La mortalidad, o la corrupción, se puede distinguir en dos tipos: *proveniente del interior* y *proveniente del exterior*. La corrupción proveniente del interior se encuentra en la cosa que tiene una tendencia subjetiva al no-ser. Esta tendencia, a su vez, se puede distinguir en dos tipos: *per se* y *per accidens*. Algo se corrompe *per se*, cuando consta de de partes esenciales, que se pueden separar, como ocurre en el compuesto sustancial, que, por la separación de la forma de la materia, pierde las potencias que había adquirido con la unión. También llamamos corrupción *per se* a la disociación de las partes esenciales en un compuesto de materia y forma.—Ahora, algo se corrompe *per accidens* cuando se destruye por la corrupción alguna otra cosa de la cual se es dependiente para existir. Así, destruido el muro se rompe la pintura del muro. La corrupción per accidens también compete a las formas accidentales y a las formas sustanciales que surgen de la potencia de la materia. De este modo, las formas que no constan de partes esenciales, son incorruptibles *per se*, aunque dependan de un ser tanto para ser como para hacer y, así, pueden ser separados del tal sujeto.

La corrupción *proveniente del exterior* se encuentra en las cosas que, aunque no tengan una tendencia interna al no-ser, pueden perder el ser gracias a la acción de un agente externo.

Así, la mortalidad o incorruptibilidad *proveniente del interior* requiere que el ente no pueda

ser corrompido, ni *per se*, ni *per accidens*. Pero la inmortalidad, ora provenga del exterior o del interior, requiere que un ser no pueda llegar a morir ni por una tendencia interna al no-ser, ni por la agencia de algún poder externo.

II. Se mencionan las diferentes sentencias acerca de esta cuestión

Estos son quienes se oponen a la inmortalidad del alma racional: 1º Los materialistas; 2º Los sensualistas, quienes arguyen que el entendimiento no se distingue del sentido y que ninguna obra humana es independiente del cuerpo *simpliciter*; 3º Aquellos filósofos, en especial los árabes, que admiten que existe el entendimiento, pero dicen que hay una sola alma para todos los hombres. Esa alma, dicen, en cuanto es común a todos los hombres, permanece incorruptible; pero, en cuanto es propia de un sólo hombre, desaparece al perecer el tal hombre. 4º Se oponen también los defensores del progreso continuo, quienes conciben a la naturaleza como una suerte de alma que, cambiando de apariencia, sigue desarrollándose hasta la eternidad.

Algunos católicos afirman que la inmortalidad del alma no puede ser demostrada con el uso exclusivo de la razón mediante juicios irrefutables y apodícticos, sino que se cree basándose en los principios de la fe. Así piensan muchos escolásticos junto con Juan Duns Escoto. Melchor Cano (cfr. lib. 12, c.14) y Domingo Báñez reprenden a los tales con justicia, concluyendo este último con las palabras: «Es erróneo decir que la

inmortalidad del alma no se puede demostrar mediante la razón natural» (BÁÑEZ, I, q.75, a.6)[48].

—Sostenemos, entonces, que hay argumentos que demuestran la inmortalidad, tanto proveniente del interior como del exterior. Encontramos argumentos de muchos géneros: unos son de orden moral[49], que prueban ante todo el *hecho* de la inmortalidad, otros son psicológicos y metafísicos, los cuales muestran que el alma, no solo subsiste fuera del cuerpo, sino incluso que está en *su naturaleza* el ser inmortal.

III. Argumentos morales

El primero de los argumentos morales en pro de la inmortalidad del alma humana es el consenso del género humano. Los juicios de sentido común son infaliblemente ciertos, siempre y cuando 1º Sean universales y constantes en todas las naciones; 2º conciernan a cosas necesarias para vivir provechosamente la vida animal o racional; y siempre y cuando 3º no se pueda asignar alguna causa del error a la cual se le pueda atribuir ser el origen de tal error. Es así que el consenso de las naciones acerca de la inmortalidad del alma cumple estas tres condiciones. Luego, el juicio universal acerca de la inmortalidad del alma es infaliblemente cierto. La mayor sólo expone las condiciones de las cuales deben gozar los juicios de

[48] «Erróneo» aquí no es predicado que denote simplemente no hallarse en la verdad, sino que es un juicio teológico. Una sentencia errónea, en teología católica, es aquella que, si bien no hace que uno pierda la virtud sobrenatural de la fe al sostenerla, si hace que pequé contra la misma virtud.
[49] Aquí moral se entiende como *secundum quid,* no en un sentido ético.

sentido común y que ya explicamos en nuestro libro de Lógica Mayor (350-351). Vayamos a la menor.

1º La inmortalidad del alma fue admitida constante y universalmente por todas las naciones, incluyendo hasta a las más bárbaras e incultas. La mitología, la poesía y la filosofía de las distintas naciones dan testimonio de la veracidad de este hecho.

Conocemos con harta certidumbre la fe de los egipcios, la cual manifestaron tanto en su *Libro de los muertos*, como en sus tumbas; hay fuerte evidencia de tal creencia desde el comienzo de las civilizaciones de los griegos y los romanos con las notables descripciones del inframundo que dieron Homero y Virgilio; y lo mismo se puede decir de los asirios, quienes celebraban el descenso de la diosa Istar a los infiernos. Si se desea ver más acerca de este consenso, léase a Fustel de Coulanges, Vigouroux y a Henri Martin.

2º Esta verdad es necesaria para establecer una sana vida racional; ¿qué sería de la moral, si los hombres no fueran inspirados a hacer el bien mediante la esperanza de la retribución futura y, a la vez se alejaran del mal mediante el temor al castigo de la vida futura? Dentro de poco argumentaremos que sería la ruina de la moral.

3º No se puede designar un origen de este supuesto error. No pudo haber originado de las pasiones, pues esta verdad exhorta a una austeridad que destruyen o son contrarias a las pasiones; tampoco originó de

alguna farsa diseñada por un rey o los sacerdotes, pues es imposible que un puñado de hombres logren engañar a todo el género humano e instituyan un consenso universal. Además, lo que se logra mediante la mentira y la violencia deja de existir cuando desaparece la causa. Es así que los reyes y sacerdotes paganos dejaron de existir, desapareció la idolatría y ni siquiera así cesó el consenso universal acerca de la inmortalidad del alma.

El segundo de los argumentos morales es el de la necesidad de sanción. Es necesario que haya un orden moral en el que a cada acto humano se le dé su sanción apropiada, ora un premio digno de la virtud, ora una pena digna de la falta. Es así que, a menos que el alma sea inmortal, no se premia dignamente a la virtud ni se penaliza justamente a la culpa. Por lo tanto, el orden moral exige que el alma sea inmortal.

Se prueba la menor. En esta vida se puede concebir dos tipos de sanción a los actos humanos: 1º una interna, a saber, la belleza de la virtud y la paz de la conciencia para los buenos; y la torpeza del vicio y el remordimiento de la conciencia para los malos. 2º La otra es externa, como lo es el honor, la influencia, la felicidad temporal para los justos; la infamia, la venganza y los castigos para los malos.

1º La sanción interna no basta, pues lo que se sigue de la virtud no son como tales premios de la virtud, sino más bien propiedades y secuelas de la virtud y son más mérito que premio y el mérito no puede ser premiado con lo que es propio del mérito en cuanto mérito, de lo

contrario, no habría distinción entre este y el premio. Además, que la sanción interna no siempre está unida a la felicidad, sino que más bien el ejercicio de las virtudes es una ardua tarea y es, entonces, absurdo decir que la virtud es premiada con la misma dificultad y fatiga que crea.

No sólo eso, si la virtud fuese su propio premio y nada más fuera necesario, se le podía negar con justicia cualquier otro premio adicional a la virtud; por lo que la república haría bien en no premiar a los buenos.— Añadimos que la sanción interna no siempre es posible: si el alma fuera mortal, no habría premio ni de parte de la belleza de virtudes o de la paz de conciencia al entregar la vida por el bien de la virtud, por amor a Dios o por la libertad de la patria. Y repugna a la razón que un ejercicio tan heroico de virtud carezca de toda merced. «¿Cuál será la recompensa de mis sacrificios? Los gusanos de la tierra y, quizás, los elogios de un orador cualquiera ¡Ay! Gracias, pero que otro se sacrifique y sufra. Yo, ¡yo no quiero nada de eso!» (Abate Hugon, 32)

Por razones semejantes se evidencia que la torpeza del vicio y el remordimiento de la conciencia no es una digna pena por el pecado. Estas son las propiedades de la culpa, no la pena de la culpa. La torpeza del pecado puede llegar a ser amada por la depravación de los hábitos y, así, de ningún modo se odia al vicio, sino que las pasiones y los deleites duermen a la conciencia. Además, ¿por qué habría de tener el hombre

remordimiento por sus vicios, si no tuviera nada que temer después de esta vida?

Sin mencionar que hay muchos pecados, sobre todo el suicidio, que nunca sufrirán pena alguna si el alma es mortal; igualmente, si el remordimiento de la conciencia fuera un justo suplicio por el mal acto, el juez no debería imponer ningún castigo adicional a un homicida o a un infame.

2º La sanción externa no basta. Se debe honrar la virtud, pero no siempre se hace esto, porque sucede que el virtuoso oculta su virtud, ora por modestia o para evitar la contradicción de algún adversario ofendido por las buenas costumbres. Igualmente, muchas veces la culpa no se castiga, ya porque se oculta, ya porque se encuentran mecenas que la defienden y premian. El poder y la felicidad temporal es común tanto a buenos como malos; es más, es más común que prospere la empresa del injusto y que el justo sufra tribulaciones. Por todo lo cual dice el Apóstol: «Todos los que aspiran a vivir piadosamente en Cristo Jesús sufrirán persecuciones» (II Tim 3, 12); y «Si sólo mirando a esta vida tenemos la esperanza puesta en Cristo, somos los más miserables de todos los hombres» (I cor 15, 19).

Se confirma y se hace hincapié en esta misma idea. Es intolerable oir que algún pecador se resista a Dios y lo contradiga con éxito. Es así que, si el alma desapareciera, ya inmediatamente, ya algún tiempo después de la muerte del cuerpo, un pecador podría violar impunemente los mandamientos de Dios, blasfemando de esta manera: no temo a los suplicios de

168 Dios, siendo así que estos o no existen o cesan algún tiempo después de la muerte. Luego del argumento moral no sólo se sigue la subsistencia del alma fuera del cuerpo, sino aún su inmortalidad y el perdurar de su ser.

Que esta conclusión es convincente lo demuestra lo escrito por Juan Jacobo Rousseau:

> *Quand je n'aurais d'autres preuves de l'immortalité de l'âme que le triomphe du méchant et l'oppression du juste, cela seul m'empêcherait d'en douter. Une si choquante dissonance dans l'harmonie universelle me ferait chercher à la résoudre ; je me dirais : Tout ne finit pas pour nous avec la vie, tout rentre dans l'ordre à la mort.*

El general Du Barrail, hablando a los diputados, dijo una vez: «*Si aux hommes de guerre vous enlevez la foi dans une autre vie, vous n'aviez plus le droit d'exiger d'eux le sacrifice de leur existence*».

IV. Argumento psicológico que proviene del anhelo por vivir siempre

Se llaman argumentos psicológicos a aquellos que se toman de la misma naturaleza del alma humana y de esta naturaleza es el argumento que proviene del anhelo a vivir para siempre, pues este anhelo tiene su base en la mismísima naturaleza del alma. Este argumento no es uno *a priori,* sino que necesita la experiencia.

Primer argumento. El alma *por las fuerzas particulares a su naturaleza* desea existir para siempre. Es así que los deseos de la naturaleza no son frustrados. Por lo tanto, el alma existe para siempre. Se prueba la

mayor: todo anhelo se experimenta según el modo del anhelo, lo cual se ve bien claro con el uso de la razón. Cuando, después del conocimiento de una cosa se sigue el anhelo por la cosa conocida, tal anhelo es conforme a cómo se aprehendió el ente anhelado. Es así que el entendimiento aprehende el ser de manera absoluta e independiente de cualquier tiempo. Luego, todo entendimiento desea el ser para siempre; contrario al sentido, que sólo puede conocer al ser *en cuanto está ahora* y, por tanto, sólo puede desear el ser *en cuanto está ahora* y no para siempre, pues el sentido no puede captar qué es lo eterno (Cfr. *STh* I, q. 75, a. 6)

Se prueba la menor, a saber, que el deseo de la naturaleza no es frustrado. Todo cuanto existe en la naturaleza procede de Dios en cuanto autor de ella. Pero Dios no añadió nada en la naturaleza que fuera en vano y sin propósito, sobre todo en el hombre, que es eminente entre las demás obras de Dios; «*Tous les êtres atteignent leur fin ; l'homme seul n'atteindrait pas la sienne ! la plus grande des créatures serait la plus maltraitée !*» (Cousin, 359)

Un anhelo natural inclina a la naturaleza a algún fin. Es así que la naturaleza no inclina a lo imposible; además que Dios se contradiría si inclinara una naturaleza a algo y al mismo tiempo negara tanto los medios para seguir a la inclinación, como la consecución del fin. Por lo tanto, los anhelos de la naturaleza siempre se sacian, a menos que se trate de anhelos condicionales y llamados así de manera impropia. De esto leáse abajo el nº VIII.

170 **V. Aquí tiene lugar el argumento hecho a partir de la finalidad**

En nosotros hallamos cierta tendencia y finalidad, tanto en el orden del conocimiento, como en el orden del querer, que no puede ser saciada por las cosas sensibles. Si hablamos del pensamiento y el deseo de conocer podemos ver que nunca se saciarán en esta vida:

> Suponga que todo termina en la nada; nuestro pensamiento no tiene ningún medio de igualarse a su objeto esencial. Gracias a él se amasa la tristeza en nuestro corazón y se cimenta ahí más que cualquier otra cosa. Entre más vigoroso es nuestro pensamiento, más nos aflige el sentimiento de la vanidad universal, más nos llenamos de hartazgo y disgusto. A medida que nuestra razón se acerca a su fin, que es la verdad, nuestra sensibilidad se aleja del suyo, que es el bienestar (PIAT, 160-161).

En el orden del apetito, el amor y el deseo de la dicha no serán saciados en esta vida, por lo que hay que esperar otra vida.

El éxito y el fracaso, la posesión y la privación, el placer y el sufrimiento nos guían de cualquier modo a la misma conclusión final.: no hay nada sobre la tierra donde nuestra voluntad se pueda igualar a ella misma; nada hay en el mundo que nuestro amor no supere hasta el infinito. Y esta necesidad esencial de cruzar los límites del devenir, este impulso invencible hacia lo que ha de seguir, que proviene de lo más profundo de la naturaleza, no han sido sólo los Agustines, los Gersons o los Pascales quienes lo han puesto a la luz. Los pensadores más notables de nuestro siglo de

positivismo también han afirmado esta imborrable y vivaz realidad...Si todo acaba con nuestro último aliento, el hombre es un ser mutilado: lo es por naturaleza; y mientras más se acerca a la madurez de su perfección, más mutilado se halla. Ahora, no es racional creer en una antinomia tan profunda: es inadmisible decir que mientras que las especies inferiores alcanzan su finalidad, el más alto grado de vida se ve impedido bruscamente de la suya para siempre. Si el amor, que es la base de nuestras almas, exige la existencia del absoluto, es porque lo absoluto existe y existe como fin nuestro; es a una el principio que nos mueve y el término al que tendemos; nuestro ser pende del ser del absoluto. «Hay cierta cosa en nosotros que no muere» (BOSSUET—b, 175), y en que la vida es Dios mismo (PIAT, 188 y 193).

VI. Argumentos metafísicos *a priori*

Primer argumento. Lo que se puede entender y lo entendido, lo apetecible y la voluntad pertenecen al mismo género. Es así que lo que se puede entender, lo inteligible, en cuanto inteligible, es necesario e incorruptible. Lo mismo sucede con el objeto de la voluntad; también es necesario e incorruptible. Es menester, entonces, que el entendimiento y la voluntad sean incorruptibles. Se explica la mayor. El inteligible es la perfección propia del entendimiento y lo apetecible es la perfección propia de la voluntad. Pero la perfección y el perfectible pertenecen al mismo género, puesto que se juntan los dos para ordenarse y tender a una única cosa; el perfectible toma el rol del

origen y comienzo, mientras que la perfección juega el papel de complemento. Luego, lo que sea que convenga decir del inteligible en cuanto inteligible, también se puede decir del entendimiento, atribuyéndolo a modo de complemento a este último; del mismo modo, lo que se atribuye a lo apetecible se puede atribuir de este modo a la voluntad. En pocas palabras, el poder se mide en su objeto. Por lo tanto, al objeto incorruptible le corresponde un poder incorruptible. «*L'âme née pour considérer ces vérités et Dieu où se réunit toute vérité, par là se trouve conforme à ce qui est éternel*» (BOSSUET, c.V, n. XIV).

Se prueba la menor. Lo que el entendimiento conoce[50] son los universales y lo inmutable, pues cuando interactúa con las cosas contingentes y corruptibles, no las conoce sino en cuanto participan de lo incorruptible y universal. Asimismo, el objeto de la voluntad es el bien universal, o sea, el bien incorruptible; por lo que los bienes sensibles y contingentes jamás saciarán al apetito racional.

Segundo argumento. Lo que no puede corromperse ni per se ni per accidens es a lo que llamamos «intrínsecamente incorruptible» o «naturalmente incorruptible». Es así que el alma humana no está sujeta a la corrupción *per se* y *per accidens*. Luego el alma es inmortal por naturaleza. La mayor consta de lo que ya hemos escrito en el no. I. Se prueba la menor. El alma no se corrompe *per se,* pues el alma carece de

[50] En latín, *habet scientiam.*

partes esenciales, ni tampoco se corrompe *per accidens*, porque goza de espiritualidad.

En forma. Lo que se corrompe *per se*, lo hace porque consta de partes esenciales que pueden ser separadas. Es así que el alma carece de partes, tanto esenciales, como integrales. Por lo tanto, etcétera.—Lo que se corrompe *per accidens*, lo hace debido a la destrucción de una cosa de la que dependía para existir. Es así que tanto el ser como la obra del alma humana son independientes de la materia. Por lo tanto, el alma no se puede corromper *per accidens* debido a la destrucción del cuerpo. Demuestra los mismo la argumentación de los Artículos II y III. De donde se ve que, así como el alma no puede originarse, salvo de la creación, así no puede cesar de existir más que por la aniquilación. «*Ainsi,on peut dire que les monades ne sauraient commencer ou finir que tout d'un coup, c'est-à dire, elles ne sauraient commencer que par création et finir que par annihilation ; au lieu que ce qui est composé commence et finit par parties*» (Leibniz, n.6).

Tercer argumento (cfr. *STh*, I, q. 75, a. 6 y III *SCG*, 55). El alma es una forma, es decir, no está compuesta de materia y forma. Es así que el ser es inseparable de la forma. Por lo tanto, el ser es inseparable del alma. Luego, el alma es incorruptible. La menor queda explicada con nuestro tratado acerca de la materia y la forma. Resumiremos, no obstante, la demostración: El Ser conviene *per se* a la forma, esto es, 1º inmediatamente, sin la intervención de alguna otra forma o de la acción de un agente y 2º, no per accidens.

La explicación es que el *por qué* de la forma es ser un acto que provea la existencia; así, si se admite que hay tal cosa como la forma, a esta le conviene *per se* el ser. Es así que lo que conviene a una cosa *per se* es inseparable de la misma cosa. Por lo tanto, el ser es inseparable de la forma. Ahora, como ya dijimos cuando tocamos la filosofía de la naturaleza, la corrupción no ocurre cuando la forma se separa, sino que ocurre cuando la forma se separa de la materia. Pero el ser no puede ser separado más que separándose la forma. Es así que la forma, aunque pueda separarse de la materia, no puede separarse de sí misma. Por lo tanto, el ser y la forma son profundamente inseparables.

Se confirma lo dicho. Toda potencia o inclinación a dejar de ser proviene de la materia. Por lo tanto, ninguna forma pura tiene una potencia o inclinación a dejar de ser. Se prueba el antecedente. Ninguna potencia apetece *per se* y ante todo dejar de ser, pues la nada excluye el concepto de bien, al que todos los seres tienden. Por tanto, si una potencia apetece dejar de ser, lo apetece *per accidens*, en cuanto que también tiene una inclinación hacia algún otro ser que no puede coexistir junto con el ser en acto en el que se encuentra. Es así que apetecer algún otro ser que no puede coexistir junto con el ser en acto en el que se encuentra es una característica que sólo conviene a la materia prima, que apetece una forma nueva incompatible con la forma actual.

La forma, en cambio, no apetece ni tiende hacia ninguna forma repugnante a su propia naturaleza, ni a ningún ser que sea incompatible con su ser propio. Decir lo contrario sería afirmar que la forma apetece *per se* dejar de ser, lo cual implica contradicción con lo ya establecido.

Por lo tanto, toda potencia inclinada a dejar de ser proviene de la materia prima. Luego, el alma, que carece de toda materia prima, no tiene ninguna potencia intrínseca a dejar de ser y es, entonces, intrínsecamente incorruptible.

VII. Se demuestra que el alma es inmortal con argumentos provenientes del exterior, esto es, que el alma no es aniquilada por ninguna cosa creada, ni por el Creador mismo

El alma no es aniquilada por ninguna cosa creada. La distancia del ser a la nada es la misma que hay de la nada al ser, por lo que se necesita de la misma potencia para crear que para aniquilar. Es así que para crear es menester una potencia ilimitada. Luego, para aniquilar es menester de una potencia ilimitada, potencia que, sobra decir, no le compete a ninguna creatura. Siendo más específico, esto es un efecto propio de Dios. Es así que ninguna criatura puede contrariar a un efecto propio de Dios. Por lo tanto, ninguna criatura puede contrariar al ser o aniquilarlo.

—El alma no es aniquilada por el Creador. Ahora, así como Dios es capaz de no comunicar el ser a ninguna criatura, así Él es capaz de dejar de comunicar

el ser a una criatura ya existente, es decir, aniquilarla. Pero de facto podemos comprender con la ayuda de la sola razón que Dios nunca hará tal cosa. Así se demuestra:

Es propio de las naturalezas intelectuales ser naturales. Es así que «Dios, autor de la naturaleza, no arrebata a las cosas lo que le es natural» (II *SCG* c.55). Por lo tanto, Dios nunca le arrebatará la inmortalidad a las almas. Esto es porque implicaría la existencia de una contradicción en Dios, pues por una parte estaría dándole una naturaleza inmortal a una criatura y, por otro, arrebatándole la inmortalidad.—La aniquilación sería de naturaleza milagrosa, contra natura si se quiere decir, pues es propio de la naturaleza que las criaturas intelectuales sean inmortales. Es así que nunca debemos afirmar gratuitamente que Dios hizo o hará un milagro. Por lo tanto, nunca se aniquilarán las almas. Se prueba la menor: «Lo milagroso ocurre para manifestar la gracia», pues el orden natural no debe ser alterado sino por un orden superior. Es así que «devolver algo inmortal a la nada no está ordenado a la manifestación de la gracia, pues el poder divino y la bondad se manifiestan de mejor manera conservando a las cosas en su ser». Por lo tanto, Dios ha de conservar a nuestras almas en su ser, no porque le deba algo a las almas, más bien se lo debe a su sabiduría divina.

Además, sabemos con certeza, gracias al uso de la razón natural que Dios nunca hará algo que repugne a su propia santidad y justicia. Se ve con claridad que le pertenece a la santidad de Dios que el alma conserve su

existencia inmortal, como lo concluimos en el argumento moral. Por lo tanto, de cierto sabemos *con el uso exclusivo de la razón natural* que Dios nunca aniquilará a las almas humanas. Ahora, la Revelación sí que nos enseña y asegura que Dios conserva las almas, tanto las de los justos como las de los réprobos, como dice Mateo 25, 46: «Irán al suplicio eterno y los justos a la vida eterna».

VIII. Un comentario acerca del pensamiento de Rosmini

Aunque Rosmini concede que el alma no es destruida con la muerte del cuerpo, busca afirmar que en el estado de naturaleza, el alma tiene una existencia semejante a la muerte, pues es incapaz de obrar en lo absoluto, incluyendo la reflexión y la conciencia, siendo su condición la de semejante a la de tinieblas perpetuas o de un sueño eterno. Pero las almas de los creyentes, dice Rosmini, se comunican con la humanidad de nuestro Señor Jesucristo y Cristo es su resurrección y por Él viven sus almas para siempre, porque ya nunca se separarán de Cristo.

De esto concluye Rosmini que las almas de los fieles gozarán de vida verdadera después de la muerte, pero las demás no tendrán ninguna operación natural. No sólo eso, sino que Rosmini le atribuye la inmortalidad gloriosa a la fe sola, siendo que también la gracia y la caridad es necesaria para la salvación del alma. Pero es un absurdo decir que, aunque el alma siga existiendo, no tenga ninguna operación. La operación intelectual se sigue al ser intelectual. Por lo tanto, si el alma

conserva su ser intelectual, permanece alguna operación intelectual y no es una necesidad que haya consorcio o ministerio del cuerpo, como se aclaró en nuestra respuesta a la segunda objeción. Por lo tanto, hay que afirmar que el alma racional existe, vive y opera naturalmente después de la muerte. Es por eso que Rosmini fue condenado con justicia por la Inquisición el 14 de diciembre de 1887 (DENZINGER, 1758).

IX. Se resuelven las dificultades

Ya tocamos muchas de las objeciones. Mostraremos que los animales brutos no quieren el ser eternos, sino ser *ahora*. También hay que resolver ciertas dificultades acerca de nuestro anhelo natural por la inmortalidad del cuerpo.

1º Se puede objetar: el anhelo de la inmortalidad del cuerpo es un anhelo natural. Es así que tal deseo no se alcanzará. Por lo tanto, los anhelos naturales pueden ser frustrados.

Respondo distinguiendo la mayor: el anhelo de la inmortalidad del cuerpo es un anhelo natural *condicionado*, esto lo concedo; el anhelo de la inmortalidad del cuerpo es un anhelo natural *absoluto*, esto lo niego. Distingo la conclusión: por lo tanto, un anhelo natural condicionado puede ser frustrado, lo concedo; un anhelo natural absoluto, como el de la inmortalidad del alma, puede ser frustrado, lo niego.

La naturaleza quiere muchas cosas si estas fueran posibles; pero en la naturaleza se hallan muchas cosas

que no pueden hacerse y que por tanto no se apetecen absolutamente. Se quiere la inmortalidad del cuerpo; no obstante, no se puede anhelar absolutamente ninguna cosa que sobrepase a las fuerzas de la naturaleza. Es el proceso de la naturaleza que la corrupción prevalezca sobre el cuerpo, pues consta de diferentes elementos impotentes. Por esto la naturaleza no quiere absolutamente la inmortalidad del cuerpo. Pero el alma sí que desea para sí el continuar existiendo de un modo absoluto, pues apetece y desea para sí existir del mismo modo que conoce, es decir, concibiendo la existencia de forma absoluta; por tanto, desea la existencia absoluta. Y los anhelos absolutos nunca pueden ser frustrados por las razones ya dadas. Mas no aseguramos que los anhelos condicionados han de ser saciados por Dios, sino que sólo podemos argumentar que sería muy apropiado que Dios nos los concediera. Gracias a esto último podemos argumentar a favor de la resurrección de los cuerpos, aunque no se puede demostrar con absoluta certeza.

2º Se puede objetar: El alma no puede existir sin las operaciones del entendimiento. Es así que el alma, destruido el cuerpo, no produce ninguna operación del entendimiento. Por lo tanto, etc. Se prueba la menor. Toda operación del entendimiento necesita el concurso de fantasmas. Pero, destruido el cuerpo, ya no es posible el concurso de fantasmas. Por lo tanto, etc.

Respondo: Niego la menor y, para probarlo, distingo la mayor: la operación del entendimiento necesita del concurso de fantasmas *en razón de su estado,* esto lo

180 concedo; la operación del entendimiento necesita del concurso de fantasmas *esencial y absolutamente* de modo tal que le sea repugnante a su naturaleza el operar de otra manera, esto lo niego; y, entonces, niego la consecuencia.

La operación del entendimiento se reduce esencialmente a alcanzar un objeto inmaterial; que el entendimiento obtenga tales cosas inmateriales a partir de los fantasmas y que haga abstracción de ellos es más bien accidental y accesorio. Mas lo accesorio no destruye lo que es esencial. En el tiempo presente sí que entendemos lo inmaterial mediante los fantasmas; pero siguen habiendo otros modos en que el alma, en otro estado, pueda entender las cosas. El alma separada puede entenderse a sí misma con una intuición inmediata y entenderse a sí misma a partir de sí misma; muchas cosas podrá reflexionar sobre otras cosas a partir de las especies que recibió en esta vida y que su memoria conserva. Pero, además, el alma puede entender ciertas especies infusas por Dios. Es natural que Dios rija a las almas separadas de un modo similar al de las sustancias separadas; y lo propio de las sustancias separadas es que entiendan las cosas a través de especies infusas. Por lo tanto, es natural que Dios infunda especies y luces peculiares a las almas separadas.

3º Se puede objetar: Las almas son individuos diferentes gracias a los cuerpos. Es así que, arrebatada la causa, cesa el efecto. Por lo tanto, destruido el cuerpo

desaparece la individuación de las almas y la identidad del alma.

Respondo distinguiendo la mayor. Las almas son individuos diferentes gracias a los cuerpos ocasionalmente, esto lo concedo; Las almas son individuos diferentes gracias a los cuerpos de manera causal y eficiente, esto lo niego. Contradistingo la menor: arrebatada la causa *eficiente* que infunde y conserva al ser, cesa el efecto, esto lo concedo; arrebatada la causa *ocasional*, cesa el efecto. Esto ya lo explicamos en otro lugar, donde hablamos del principio de la individuación (HUGON, vol. II, 249)[51].

4º Se puede objetar: El suplicio eterno no está bien proporcionado a la culpa finita. Por lo tanto, por lo menos las almas de los malvados han de ser aniquiladas.

Respondo, ante todo: Este argumento, a lo mucho, probaría que el suplicio por la culpa cesará algún día, pero no que aquellas almas serán aniquiladas. Aún así, este argumento no se sostiene, pues la culpa de la malicia sí tiene algo de infinito y, por tanto, tiene que recibir una pena bajo la razón de infinito, si no en intensidad, a lo menos en duración.

Además, la justicia divina se manifiesta con mayor claridad conservando el alma que aniquilándola; es menester que el alma que pecó sienta el suplicio y

[51] «[Un] cuerpo es una condición sin la cual tal alma no podrá conseguir su unidad. Entonces, la multiplicación de los cuerpos es la causa de la multitud de almas *cuando estas fueron hechas*. Dejando de existir esta última causa, no se arranca el efecto en cuanto ya es; de donde se sigue que, pereciendo tal cuerpo, no es necesario que perezca tal alma» (HUGÓN, vol. II, 249).

repare ella misma sus culpas. Por el contrario, si el alma fuera aniquilada en algún momento, no se llegaría a una reparación digna de la culpa, pues no podrían recibir el justo castigo de Dios. Así, la eternidad de las penas es una verdad harto segura, aunque la inmortalidad del alma no depende de este caso. Véase a san Agustín:

> Si todos los hombres desean ser felices y es su deseo sincero, han de querer, sin duda, ser inmortales; de otra suerte no podrían ser dichosos. Finalmente, si les interrogamos sobre la inmortalidad, como se les preguntó sobre la bienandanza, todos responderán que la quieren Pero se busca en esta vida una dicha más bien nominal que tangible, y hasta se la llega a fingir, mientras se desespera de la inmortalidad sin la cual no puede existir verdadera ventura. Vive feliz, según hemos afirmado poco ha y suficientemente probado, aquel que vive como quiere y nada malo desea. Nadie desea mal la inmortalidad si es capaz de ella, otorgándolo Dios, la naturaleza humana; porque, si no es capaz, tampoco lo sería de la bienandanza. Para que el hombre viva feliz, es necesario que viva. Si al moribundo abandona la vida, ¿cómo permanecerá en él la vida feliz? Ante este abandono de vida, o se resiste, o consiente, o permanece indiferente. Si resiste, ¿cómo será la vida feliz en el deseo, si no está en su poder? Si nadie es feliz cuando desea una cosa y no la logra, ¿cuánto más infeliz no será aquel que, en contra de su querer, se ve privado, no de honores ni riquezas o de cualquier otro bien, sino de la misma vida feliz, si para él no existe la vida? Y aunque no le quede pesar alguno de sus miserias, se desvanece la vida dichosa al alejarse la vida; con todo, mientras aliente, es desgraciado, pues conoce cómo, en contra de su voluntad, fenece lo que más ama en la vida y es razón de su amor. En consecuencia, no es feliz una vida que nos abandona, bien a nuestro pesar; nadie es bienaventurado contra su

voluntad. ¿Con cuánto mayor motivo labrará la desgracia al abandonar al que no consiente en el abandono, si haría miserable al que en contra de su querer la consigue? Y si abandona al que lo desea, ¿cómo llamar feliz una vida que el mismo poseedor ansía perder? Resta la tercera hipótesis: la indiferencia del hombre feliz. Es el caso del que ni desea ni se opone a la pérdida de la vida, cuando se extingue con la muerte todo aliento vital y está, con ánimo ecuánime, a todo dispuesto. Pero ni ésta puede ser vida feliz, pues tal cual es, parece indigna del amor de aquel que ella hace feliz. ¿Cómo es feliz una vida que el hombre dichoso no ama? ¿Y cómo amar, si el vivir y morir con indiferencia se miran? ¿Acaso las virtudes, que amamos porque nos conducen a la bienandanza, se atreverán a persuadirnos desamor a la dicha? Si lo consiguen, dejamos de amar las mismas virtudes al no amar la felicidad, por cuya adquisición amábamos éstas. Finalmente, ¿cómo será verdadera aquella sentencia tan manifiesta, tan ponderada, tan evidente, tan cierta, de que todos los hombres quieren ser felices, si los que ya son dichosos ni lo quieren ni lo dejan de querer? Y si lo quieren, como la verdad lo proclama y la naturaleza lo exige, en la que el Hacedor sumamente bueno e inmutablemente feliz plantó esta exigencia; si desean, repito, ser dichosos, los que ya lo son no quieren ciertamente no ser felices. Y si quieren ser dichosos, sin duda no anhelan que su dicha se esfume y perezca. Sólo viviendo pueden ser felices; por consiguiente, no ansían que su vida fenezca. Luego todo el que es verdaderamente feliz o desea serlo, quiere ser inmortal. No vive en ventura quien no posee lo que desea. En conclusión, la vida no puede ser verdaderamente feliz si no es eterna. (AGUSTÍN—d, XIII, 8).

X. Si la inmortalidad es demostrable

Algunos de nuestros pensadores más recientes aseveran que hay que sostener que la inmortalidad del alma se puede demostrar con fuertes evidencias. Al hablar de las demostraciones de la inmortalidad provenientes del exterior, decimos que estas son evidentes y se nos imponen. Pues 1º Se demostró que el argumento moral no puede ser en modo alguno refutado: ningún tipo de moral fundamentada queda si el alma no subsiste tras la muerte del cuerpo. 2º los argumentos traídos del deseo de vivir siempre y de la finalidad de ningún modo puede ser refutado, sino que más bien evidencia el anhelo absoluto con la que fue influido por el Hacedor de la misma naturaleza y también prueba que el deseo de la naturaleza de ningún modo puede ser frustrado. 3º El argumento traído del objeto de nuestro entendimiento y nuestra voluntad también es muy fuerte razón, pues la verdad universal y lo apetecible universal es ilimitado en cuanto a su duración, es decir, incorruptible. 4º Si consta que nuestra alma es independiente del cuerpo en su operación, este mismo hecho muestra que el alma goza de inmortalidad. Los que niegan el célebre principio que dice: *espiritualidad=inmortalidad intrínseca* no llegan a comprender el pleno significado de las palabras usadas. ¿Qué es la espiritualidad? la independencia del cuerpo en cuanto al ser. ¿Qué es la inmortalidad? No depender un ser del cuerpo que tiene, pues, destruido el cuerpo, el ser sigue existiendo. Por lo tanto, hay que unir en nuestra mente los conceptos

de inmortalidad intrínseca y espiritualidad. Por lo que, si se puede demostrar la espiritualidad, se puede demostrar la inmortalidad. Y ya consta de cierto que la espiritualidad puede ser demostrada. «Se puede demostrar de cierto que el alma es espiritual», dice la Congregación del Índice de libros prohibidos.

Los científicos tampoco pueden dar ninguna razón que valga contra la espiritualidad del alma, como ya lo oímos de Mosso: «*Si l'on demande à un physiologiste une preuve irréfutable de la non-existence, dans le cerveau, d'une force immatérielle, il ne peut la donner*».

Si hay dificultades alrededor de esta cuestión, estas están relacionadas a cuestiones que no están relacionadas con la naturaleza misma del alma, es decir, cuestiones provenientes del exterior. Pero ya aprendimos que hay argumentos a favor de la inmortalidad del alma, incluso proveniente del exterior, pues la razón muestra que el alma no va a ser aniquilada por Dios ni natural ni milagrosamente (cfr. n. VI).

Si nuestros adversarios replican que estos argumentos metafísicos son tenidos en menos por los filósofos de hoy en razón de los prejuicios Kantianos, decimos que esto no les quita a nuestros razonamientos su valor apodíctico, sino que nos indica que primero hay que curar a aquellos filósofos del vicio del criticismo y el escepticismo por medio de los principios

de una sana criteriología[52]. De aquí que la Congregación de los obispos haya hecho jurar al abate Bautain que «jamás enseñaría que la razón es incapaz de demostrar la inmortalidad del alma».

Artículo quinto

Del origen del alma humana

I. Se explican las distintas opiniones

Hay muchas opiniones acerca del origen del alma humana que se pueden reducir a cuatro: *emanantismo*, *traducianismo*, *transformismo* y *creacionismo*.—El *emanantismo* es un error antiquísimo. Los primeros filósofos, incapaces de ir más allá de los sensible, pretendían que no había nada que no fuera cuerpo y, así, decían que Dios era un cuerpo que era a la vez origen de los demás cuerpos. Entonces, como el alma provenía de la naturaleza corporal en razón de origen, concluían que el alma surge de la sustancia de Dios. De este modo los maniqueos tenían a Dios por una sustancia corpórea y a las almas como partes de su luz ligadas a un cuerpo diferente (STh, I, q. 90, a. 1). Otros defensores del emanantismo decían que Dios era incorpóreo, aunque no estuviera completamente separado de algún cuerpo, pues era el alma del mundo, mezclándose con este gigantesco cuerpo y, así, el alma humana era una parte de la totalidad del ser de Dios, así como somos una parte de la totalidad del mundo. Este es el error de los estoicos, de Varrón y de los

[52] Criteriología es aquella ciencia filosófica que se dedica a estudiar si es que se puede y cómo tener certidumbre acerca de las cosas.

panteístas en general.—El *traducianismo* afirma que el alma espiritual se origina a partir de alguna semilla dada por los padres, ya sea esta corporal, ya sea espiritual.—El *transformismo* quiere que una especie se convierta en otra diferente hasta que del simio se origine el hombre.—El *creacionismo*, en cambio, enseña que todas las almas espirituales fueron creadas de manera inmediata por Dios. Esta última es la doctrina católica.

II. Se refuta el emanantismo

Primer argumento. El alma humana es la forma del cuerpo. Es así que el emanantismo implica que la divina sustancia genera a la vez a la causa material y a la formal, lo cual haría que Dios participara de las limitaciones e imperfecciones de la naturaleza humana. Por lo tanto, el alma no es la sustancia de Dios.

Segundo argumento: Si algo se formó a partir de otra cosa, se encuentra en esa cosa la potencialidad de hacerse esa cosa. Es así que la sustancia de Dios no tiene potencialidad alguna, pues es acto puro. Por lo tanto, es imposible que el alma, o cualquier otra cosa en general, se forme a partir de la sustancia divina.

Tercer argumento: Dios es un ente simplicísimo; es así que lo simple jamás se puede dividir en partes. Por lo tanto, el alma no es una parte de Dios.

Si se quisiera seguir defendiendo la idea, pero concediendo lo anterior, habría que decirse que el alma se identifica con la totalidad de la sustancia divina; pero la sustancia divina tiene que ser una sola y nada

más. Entonces, habría que decir que hay una sola alma espiritual para todos los hombres; esto destruye la individualidad y, consecuentemente, la realidad de nuestra alma, como agudamente notó san Agustín:

> (A)cerca del alma, la que fue infundida por Dios en el hombre al soplar en su cara, sólo afirmo como cierto que procede de Dios, pero sin ser sustancia de Él; que es incorpórea, es decir, que no es cuerpo sino espíritu, y espíritu no engendrado de la sustancia de Dios, ni procedente de su sustancia, sino hecho por Dios, y de tal modo hecho que ninguna naturaleza corporal o racional se cambió en naturaleza de él y, por lo tanto, creado de la nada (AGUSTÍN—b, lib. VII, n. 43).

III. Las diferentes formas de traducianismo

Una corriente dice que los padres generan al hombre en su totalidad y no sólo una parte del hombre. De lo cual se seguiría que tanto el cuerpo como el alma es otorgada por los padres. La otra corriente afirma que, al igual que en la generación de cualquier ser vivo, que ocurre a través de una semilla, de un modo semejante a la generación de la materia a través de una semilla material, hay generación del espíritu a través de una semilla espiritual. A estas dos corrientes de traducianismo se las apellida respectivamente *traducianismo corporal* y *traducianismo espiritual.* A esta última se la llega a llamar, con mayor propiedad, *generacionismo.*

Los que defienden el traducianismo corporal quieren creer que hay una virtud plástica en la semilla que, gracias al desarrollo natural de las fuerzas naturales del hombre, llegan a generar una nueva alma

humana, del mismo modo que en el grano de un fruto se desarrollará una nueva alma vegetativa. Tertuliano favoreció esta opinión y a ella se adhieren los materialistas, sensistas y, en general, todos aquellos que piensan que el alma humana no se distingue esencialmente del alma de las bestias brutas. El generacionismo, como sí acepta la espiritualidad del alma, enseña que la semilla corporal no es la causa propia y principal de la producción de nuestra alma, sino que es, a lo sumo, una causa instrumental; así, concluyen que el alma emana de las almas de los progenitores, «como una antorcha enciende otra antorcha, una comparte su fuego con la otra, sin ocasionar ningún detrimento a sí misma», como dice Agustín. Entonces, de acuerdo al traducianismo espiritual, un alma genera otra alma, un espíritu a otro espíritu, ya mediante alguna semilla incorpórea que existe dentro del alma o que está escondida en el cuerpo, ya de algún otro modo desconocido para nosotros. Muchos de los padres de la Iglesia no se atrevieron a condenar el generacionismo, que se le atribuye a la secta de Apolinar, porque encajaba muy bien con la transmisión del pecado original de los padres a los hijos. Entre estos tales se encuentra a Agustín.

El obispo de Hipona dijo del traducianismo corporal: «¿Se puede decir una idea más perversa que esta?». Por el contrario, esto dijo del traducianismo espiritual: «Varias son las razones y causas que me afectan hasta no permitir que mi asentimiento se

incline decididamente a una de las partes, sino que me mantienen vacilante entre ambos extremos» (AGUSTÍN—e, 190, n. 2). Jerónimo, en cambio, junto con el común de los padres, defendían el creacionismo.

El generacionismo ha renacido con las proposiciones de Froschhammer y Rosmini, de cuyos argumentos hablaremos después.

IV. Primera conclusión: el traducianismo corpóreo repugna intrínsecamente a la razón

Esta doctrina es herética, ya que se opone a la espiritualidad e inmortalidad del alma. Aún así, se puede refutar con el uso exclusivo de la razón. (cfr. II SCG c. 85 y COCONNIER, c. VII)

Primer argumento. Una cosa tiene el ser del mismo modo que opera, pues cada cosa opera de acuerdo a su ser. Por lo tanto, cualquier operación que no pueda existir sin el cuerpo, no puede iniciar sin el cuerpo; por el contrario, aquellas operaciones que existen sin el cuerpo, no pueden ser generadas por el cuerpo. Es así que la operación nutritiva y sensible no puede existir sin el cuerpo; mientras que las operaciones del alma intelectual son independientes del cuerpo. Por lo tanto, el alma nutritiva y sensitiva se origina mediante el cuerpo, pero esto no sucede con el alma intelectiva. La entrega[53] de la semilla está ordenada a la generación del cuerpo. Entonces, el alma nutritiva y sensitiva comienzan a existir por la entrega de la semilla, no así, en cambio, el alma intelectual.

---

[53] En latín, *traductio*.

Segundo argumento. Si el alma se originara de la semilla, sería una forma producida por la transmutación de la materia. Lo que es transmutado de la materia, surge de la potencialidad de la materia. Por lo que de ser esto, el alma saldría de la potencialidad de la materia, lo cual contradice a la espiritualidad.

Pruebo la mayor: O el alma se halla ya en acto dentro de la semilla, o está en la semilla virtualmente. La primera opción es un absurdo, ninguna forma está contenida en acto en la materia como si estuviera escondida dentro de ella; ni las almas de las bestias brutas residen en acto en la semilla, por lo que se concluye *a fortiori* que mucho menos reside en acto el alma humana en la semilla. Tampoco se puede decir que el alma se puede generar separándola y deshebrándola, así como se separa la semilla del cuerpo. Esto es porque lo propio y distintivo, la fuerza principal del alma intelectiva es el entendimiento. Es así que el entendimiento, como no es el acto de ninguna parte particular del cuerpo, no puede ser dividido, ni siquiera *per accidens*, al dividir el cuerpo.

Por lo tanto, el alma humana no puede ser tomada y dividida *per accidens* del alma del progenitor. Nos queda, entonces, la segunda hipótesis, a saber, la que dice que el alma espiritual se halla virtualmente dentro de la semilla. Lo primero que vemos en esta hipótesis es que enseña que hay una virtud o fuerza activa por la cual la semilla lleva a la generación de un alma espiritual moviendo y transmutando un cuerpo, pues ninguna fuerza atada a la materia puede

transformar una cosa en otra sin transmutar la materia. Por lo tanto, el alma se produce por una transmutación de la materia, lo cual contradice la espiritualidad de esta.

Tercer argumento. Ninguna fuerza activa hace nada fuera de los límites de su género. Es así que toda la fuerza de una semilla es material. Por lo tanto, la semilla no hace nada fuera de los límites de su género, que es la materia; luego, la semilla no alcanza la espiritualidad del alma.

Finalmente, el modo en que algo comienza corresponde al modo en que ese algo se destruye y, si el alma surgiera de la generación del cuerpo, también se corrompería con la destrucción del cuerpo. Así, el traducianismo también se opondría a la inmortalidad del alma.

V. Segunda conclusión: El generacionismo repugna intrínsecamente a la razón

El generacionismo se construye a partir de tres hipótesis: o el alma emana de la sustancia del progenitor, o se genera a partir de una suerte de semilla espiritual, o es creada por los padres. Pero todas estas carecen de fundamento y, así, el generacionismo es repugnante a la razón. Se prueba la menor por partes.

1º El alma humana jamás emana, pues no se puede partir, tanto porque es una forma perfectísima, como porque su fuerza propia es el entendimiento, que de ningún modo puede ser dividido *per accidens*.

Además, siguiendo esta hipótesis se partiría un alma tantas veces como hubiera hijos; de esto habría que concluir que quienes tienen muchos hijos disminuyen más y más su alma con cada hijo, lo cual es ridículo y absurdo.

2º El alma tampoco se genera a partir de una semilla espiritual. Esta hipótesis implica que la semilla espiritual se convierte en un alma, así como la semilla de un grano se transforma en una planta. Por lo tanto, en esta teoría ocurre una transformación de una sustancia espiritual a otra sustancia espiritual.

Para que haya una transformación sustancial, la primera sustancia espiritual debe corromperse en algún momento. Por lo que el alma estaría sujeta a la corrupción.

Además, esta teoría enseña que el alma debe estar compuesta de una forma y una materia espiritual. Pero el alma es la forma de una materia corporal. Por lo tanto, de ser esta hipótesis verdad, se seguiría que el alma es, en un mismo acto la forma de una materia espiritual y la de materia corporal.

Pero repugna a la razón decir que un mismo acto es recibido en cosas de diferentes géneros. Por lo tanto, etc.

3º Nos queda la tercera hipótesis. Frohschammer, buscando restaurar y defender el generacionismo, enseñó que los padres crean las almas de sus hijos, de una manera condicional, pues lo hacen no mediante sus fuerzas, sino gracias a una fuerza que Dios le dio a los

progenitores cuando comenzaron a existir las cosas. Es una empresa fácil refutar esta sentencia. 1º Se está afirmando gratuitamente que Dios le comunica a las creaturas su fuerza creadora: no hay pruebas dadas por la razón, ni se lee en ningún lugar de los Libros Santos. 2º Es repugnante a la razón decir que una creatura es capaz de crear, ya como causa principal, ya como causa instrumental. Que es repugnante a la razón decir que una creatura es capaz de crear como causa principal, lo admite con nosotros el mismo Frohschammer; que es repugnante a la razón decir que una creatura es capaz de crear como causa instrumental, basta recordar lo que dijimos en el libro de Cosmología. La creación se hace a partir de la nada total. Es así que todo instrumento implicaría alguna acción propia que dispone y prepara al efecto de la causa principal. Por lo tanto, no se le puede comunicar a ningún instrumento creado la capacidad de crear (cfr. HUGON, vol. II, 58-60).

VI. La opinión de Rosmini

Rosmini enseña que los padres les transmiten las almas a sus hijos, pero sólo en cuanto es sensitiva, la cual después se transformará en intelectual mediante la aparición de entes ideales.

«El hombre pone lo animal, Dios crea el alma inteligente en el mismo instante en que se pone lo animal; Dios crea al alma iluminándola con el esplendor de su rostro, haciéndola participar de algo suyo, el ente ideal, el cual es la luz de las criaturas

inteligentes».—El Angélico Tomás de Aquino ya había conocido y refutado una opinión semejante:

> Otros sostienen que la misma alma, que al principio es sólo vegetativa, después se convierte en sensitiva por la acción de una virtud que hay en el semen; y, por último, esta misma alma se convierte en intelectiva, no ya por virtud activa del semen, sino por la virtud de un agente superior, es decir, Dios, que la alumbra desde fuera (*STh*, I, q.118, a.2, ad 2).

VII. Se rechaza el traducionismo de Rosmini

Esta opinión no sólo se opone a la buena filosofía, sino también a la doctrina católica. La Inquisición condenó el 14 de diciembre de 1887 a 24 proposiciones de Rosmini, de las cuales tienen relación a este tema la Proposición 20 y 21.

Proposición 20: «No repugna a la razón que el alma se multiplique por la generación, que sea concebido desde lo imperfecto, a saber, desde el grado sensible, hasta lo perfecto, a saber, hasta el grado intelectual».

Proposición 21: «Cuando el ser se hace intuíble al principio sensitivo, por este solo contacto, por esta unión de sí, aquel principio antes sólo sintiente, ahora juntamente inteligente, se levanta a más noble estado, cambia su naturaleza y se convierte en inteligente, subsistente e inmortal» (DENZINGER, 1910-1911).

Se refutan los razonamientos. Primer argumento. Ninguna forma sustancial recibe más y menos; pero el añadir una mayor perfección sería inducir una especie diferente, como la adición de una unidad produce otra especie en los números. Por lo tanto, el añadir una

perfección intelectual cambiaría la especie sensible original y la convertiría en una especie intelectual. Pero es imposible que se halle en una sola y misma forma especies diversas. Por lo tanto, es imposible que una sola y misma alma sensible se vuelva alma intelectual.

Segundo argumento. el movimiento de una cosa a otra requiere una sustancia compuesta. Es así que el alma sensible es una sustancia simple. Por lo tanto, el alma intelectual es incapaz de ser movida.

Pruebo la mayor. En todo movimiento se requiere 1º un sujeto común, que exista tanto antes como después de la alteración; 2º un término *del cual*, es decir, la forma que será perdida; 3º un término *al cual*, es decir, la forma que será adquirida. Por lo tanto, lo que sea que se transforme tiene que ser un ente compuesto de múltiples partes, de las cuales unas permanecen antes y después de la alteración, mientras otras son transitorias en ella, pues se pierden o se adquieren.

Tercer argumento (cfr. *STh*, I, q.118, a. 2 ad 2). Si algo es causado en el alma a partir de la acción de Dios mediante la aparición de un ente ideal, este algo debe ser o subsistente, o carente de la perfección para subsistir.

Si este algo es subsistente, se trata entonces de una cosa esencialmente diferente de la forma preexistente, la cual no era subsistente; pues lo subsistente y lo no subsistente son esencialmente diferentes; y así, habrán en el hombre varias almas distintas esencialmente las

unas de las otras. Si este algo no es subsistente, debe depender del cuerpo para ser y obrar, como sucede en las almas de las bestias brutas. Por lo tanto, el alma intelectual no sería esencialmente distinta del alma corruptible y, acabado el cuerpo, dejaría de existir.

VIII. Se resuelven las dificultades

Primera dificultad. La llama surge de la llama sin dividirla. Por lo que un alma puede proceder de otra de una misma manera, sin hacerla partible y divisible.

Respondo: Niego la premisa antecedente. La llama es un compuesto que en verdad se divide. Se distinguen los químicos de la llama compuesta y la llama simple. La llama compuesta es aquella que surge de múltiples combustibles juntos: así sucede con la llama de bicarburo de hidrógeno, en la cual concurren el hidrógeno y el carbono; y que esto puede ser dividido es un hecho aceptado por todos. Pero se apellida *llama simple* a aquella que resulta de la combustión del cuerpo simple, como la llama de hidrógeno. Pero aunque esta se llame simple, en realidad sigue siendo una composición, pues hasta el mismo hidrógeno es algo de naturaleza material y compuesta. Por lo tanto, se puede entender bien claro como la flama se parte y divide. Pero no se puede concebir en modo alguno cómo el alma pueda partirse o mutilarse.

Segunda dificultad. El progenitor produce siempre algo semejante a sí en especie. Es así que el hijo es semejante en especie bajo razón del alma

racional de ambos. Por lo tanto, el progenitor produce a su hijo según su misma alma y produce el alma.

Respondo: Distingo la mayor. El progenitor produce algo semejante a sí en especie en cuanto es causa de la unión de la forma específica a la materia, esto lo concedo; el progenitor produce algo semejante a sí en cuanto es siempre y necesariamente la causa de la forma específica, esto lo niego. Distingo la conclusión: el padre produce el alma, en cuanto es la causa de la unión del alma al cuerpo, esto lo concedo; el padre produce el alma, en cuanto es la causa del alma misma, esto lo niego.

El progenitor produce algo semejante a sí en especie en cuanto lo generado, gracias a la acción del que genera es llevado a participar de la misma especie: en algunos casos esto ocurre cuando lo generado obtiene una forma semejante al que genera. Pero esto puede suceder de dos maneras: ya porque el padre es la causa de la forma, ya porque el padre es causa de la unión de la forma a la materia. Si la forma no fuera subsistente y la totalidad de su ser estuviera atada a la materia, el padre sería a la vez causa de la forma y la unión de la forma con la materia. Pero si la forma generada es subsistente, entonces su ser no se reduce a la sola unión a la forma, «entonces basta con que el progenitor sea la causa de la unión de tal forma con la materia al disponer la materia para la forma; ni es necesario que sea la causa de la forma misma» (*De la potencia*, q.3, a. 9, ad 6).

El progenitor es la causa de la unión del alma al cuerpo, porque mediante la fuerza de su semilla se dispone la materia a la recepción de tal forma y de este modo el padre produce algo semejante a sí mismo. Por lo cual se puede decir que el padre es padre del hombre en su totalidad, del cuerpo y del alma, aunque no sea la causa del alma misma.

Tercera dificultad: Si el padre no generará al alma, la generación del hombre sería menos perfecta que la de los animales, en la cual el padre dona el alma al ser engendrado.

Respondo: Niego la consecuencia. Ya que el movimiento especifica el resultado final, lo más noble es la generación que tiene por resultado final algo más noble, a saber, la naturaleza humana y el sujeto subsistente humano.

IX. El transformismo

De la refutación del traducianismo se sigue lo inverosímil que es la opinión de los transformistas.

Ya mostramos 1º La vida no puede reducirse a la materia; 2º una especie no puede convertirse en otra (cfr. Hugon, Tract. III, q. III, a. II y Hugon, Tract. I, q. II). De ser verdad que las especies se pueden convertir en otras, nada evita que el cuerpo de una ballena sea convertida en un humano (lo cual carece de cualquier fundamento científico y filosófico), además, repugna interna y metafísicamente que el alma humana sea producida por el transformismo. Tener su origen en el

transformismo sería surgir de la potencialidad de la materia y ser dependiente de la materia.

Es así que nuestra alma es perfectamente subsistente y absolutamente independiente de la materia en su obrar, su hacerse y su ser. Por lo que el transformismo repugna a la razón, al menos cuando se trata de almas intelectuales.

Tampoco se diga que Dios induce una fuerza a la materia por la cual el alma intelectual se produce, pues esto implicaría que en una fuerza material puede contener una sustancia espiritual, atribuyendo así propiedades espirituales a la materia, siendo así que las dos regiones se oponen (Léase de nuevo el art. III).

X. Se prueba el creacionismo

Queda así sólo la última sentencia, a saber, el creacionismo, que enseña que cada alma fue creada inmediatamente por Dios. Esta sentencia no es estrictamente *de fide*, pero sí es doctrina católica, que no puede ser negada por el cristiano sin cometer un acto de temeridad. Tales son las palabras del papa León XIII: «El alma no surge como si fuera una parte de Dios, sino que *es creada de la nada*...y, por no estar bautizada, se encuentra manchada por el pecado original; todo esto creo y predico. Esta es la fe que la santa sede Romana y Apostólica cree de corazón como necesaria para la justificación y cuya confesión es necesaria para la salvación» (Cfr. *STh* I, q. 90). De aquí que la obra de Froschhammer, *Rechtfertigung des Generatianismus,*

fuera prohibida por la Congregación del Índice de libros prohibidos el 5 de marzo 1857.

Se prueba con la razón. El hacerse es el camino al ser, por lo que el hacerse de una cosa es como el ser de la misma. Es así que todo lo que tiene el ser *per se* o es un compuesto o una cosa subsistente (de los otros seres, los accidentes, más bien decimos que existen-en y no que tienen el ser). Luego lo que se hace per se es o un compuesto o una cosa subsistente.

Pero el alma es una forma subsistente. Por lo tanto, el alma se hace *per se*. Es claro que lo que se hace o es creado o es generado; porque no hay medio entre el hacerse de la nada y el surgir de algún sustrato previo. Pero ya nos consta que el alma no se hace a partir de algún sustrato, ya sea material, ya espiritual. Por lo tanto, el alma es creada de la nada, *ex nihilo* e inmediatamente por Dios, pues la creación es totalmente incomunicable.

IX. Se resuelve las dificultades

Primera dificultad. Dios descansó de la creación el séptimo día. Por lo tanto, ya no crea más almas ni ninguna otra cosa.

Respondo distinguiendo el antecedente: Dios descansó de la creación de nuevas especies el séptimo día, esto lo concedo; Dios descansó de toda creación el séptimo día, esto lo niego. Distingo igualmente la conclusión: Dios no crea nada nuevo, en cuanto a especies nuevas, esto lo concedo, en cuanto a individuos de una especie, esto lo niego.

Dios instituyó la naturaleza y las especies de las cosas en los primeros seis días (como quiera que se quieran entender estos seis días); pero dejó de formar nuevas especies desde el séptimo día, por lo cual se dice que descansó de crear cosas nuevas. Es así que Él puede seguir creando individuos de cualquier especie ya constituido cuando la creación del mundo. En este sentido dice Agustín: «eso es lo que hace ahora, no creando lo que no existía, sino multiplicando lo que existía» (AGUSTÍN—e, 166, cap. 5).

Segunda dificultad. Una intervención inmediata de Dios sería un milagro. Por lo tanto, si Dios hace inmediatamente a las almas, ocurren innumerables milagros todos los días, lo cual no es conveniente.

Respondo: no toda intervención inmediata de Dios ha de ser calificada de milagrosa, sino sólo aquella que está fuera del orden natural. Pero que la causa del alma sea Dios es parte del orden natural. Por lo tanto, la creación inmediata de las almas no es un milagro, sino un hecho natural y necesario que sigue el orden metafísico de las cosas.

Tercera dificultad. Si Dios crea a las almas inmediatamente, cooperaría inmediatamente con el pecado cuando se conciben hijos por la fornicación.

Respondo: Dios sólo concurre a la acción física y fisiológica de la generación, que por ella misma es buena, aunque esta sea gravemente abusada por los progenitores. El Creador ejecuta una ley natural constituida por Él mismo que dice que Él infundirá

siempre un alma racional cuando los padres engendren un embrión; el abuso y el pecado descansa exclusivamente en la voluntad de los progenitores.

Artículo Sexto

Se forma una noción completa del alma racional

I. Las definiciones de las almas en común se aplican al alma racional

Una definición perfecta de que son las almas debe exponer lo que se conoce de ellas al unirse con el cuerpo y con los poderes y operaciones del cuerpo; ahora, a partir de lo expuesto hasta aquí se puede formar una noción suficiente y congruente. El alma humana se puede definir tal como definimos al alma en común: *el alma es el acto primero de un cuerpo físico organizado que puede albergar vida.*

Estas palabras: *el acto primero de un cuerpo físico organizado que puede albergar vida* separa a nuestras almas tanto de los cristales como de los ángeles y le conviene no sólo al alma humana, sino también al alma vegetativa y sensible; por esto la atribuimos también a estos otros dos géneros de almas cuando hablamos de ellos.

Añadimos a la definición la palabra *subsistente,* esto es, independiente de la materia en ser y obrar específico, para que quede claro que el alma racional se distingue esencialmente del alma vegetativa y sensible y que no es una forma inmersa en la materia.

La otra definición del alma le conviene aún más a el alma racional: *Aquello por lo cual vivimos, sentimos y entendemos.*

La frase *por lo cual vivimos*, separa el alma racional de los cristales; La frase *sentimos* nos separa del ángel y la frase *entendemos* nos separa de las almas vegetativas y sensibles. Porque el alma vegetativa es el principio por el cual se vive; el alma sensible el principio por el cual se siente; y el alma intelectual es el principio por el cual se vive, se siente y se entiende a una sola vez. Lo que parecería llevarnos a concluir que nuestra alma equivale a tres almas, siendo tanto intelectual formalmente como virtualmente vegetativa y sensible. En realidad, una sola da las funciones de las tres para que vivamos, como viven los seres vegetativos; para que sintamos, como sienten las bestias y, finalmente para que entendamos como hombres.

II. La definición de alma de acuerdo con las cuatro causas aristotélicas

Si se busca una definición que abarque los cuatro géneros de causas, sería la siguiente: *El alma racional es una sustancia espiritual, creada por Dios a su imagen, para gozar de eterna bienandanza.*

1º *Sustancia*, a saber, una sustancia incompleta en razón de su especie, completa en cuanto que es el *por qué* de la sustancialidad del compuesto humano.; 2º, *espiritual*, es decir, que es subsistente e independiente del cuerpo, y esta perfección presupone

que el alma es simple y conlleva a decir también que es inmortal.

3º *Forma del cuerpo.* Aquí se completa la noción de causa formal y se insinúa la causa material. Nuestra alma no tiene una causa material *de la cual* consiste sino una causa material *a partir de la cual* se trae; pues tiene una causa material *en la cual* es recibida, a saber, el cuerpo.—4º Creada por Dios, porque Dios es la causa eficiente, como se dijo en el artículo precedente acerca del origen de las almas humanas.

5º *Para gozar de eterna bienandanza.* Esta es la causa final. Para que algo esté ordenando a la bienandanza eterna se debe ser inmortal y capaz de bien ilimitado. Es así que nuestra alma es inmortal y capaz de bien ilimitado, porque puede conocer el bien universal con su entendimiento y apetecerlo con su voluntad. Además, el fin de la creación es dar gloria exterior a Dios, y en esto consiste el que una creatura racional conozca y ame a Dios. Y conocer a Dios y amarlo es la bienandanza de la creatura racional. Por lo tanto, el alma ha nacido para la bienandanza y a ella es atraída.—6º A imagen de Dios, Esto se puso para indicar la causa ejemplar, de la cual hay que decir unas cuantas cosas.

III. Tres cosas necesarias para llamar a algo «imágen»

La primera es que sea semejante a otra cosa en cuya fuerza se encuentra el origen o la producción. La segunda es que no puede ser semejante de cualquier modo: no puede ser semejante en cuanto al género, ni tampoco en cuanto a un accidente común. Por lo cual, aunque un gusano llegue a surgir de un hombre, no es la imagen del hombre, aunque los dos sean animales, ni tampoco decimos que algo blanco es la imagen de otra cosa blanca; más bien debe ser una semejanza en cuanto a la especie, es decir, en cuanto a la naturaleza específica, así como la imagen del rey se encuentra en su hijo o, incluso, como un accidente único a una especie es imagen de la especie, p.ej., una figura, como el rostro del rey se encuentra en una moneda o una propiedad insigne de una especie. La tercera es que se haya exprimido[54] de otro, es decir, que haya sido producida para asemejarse e imitar al modelo: por esto es que el huevo, aunque sea semejante a otro huevo, al no haber sido exprimido para ser una imitación del otro huevo, no puede llamarse imagen de este. La igualdad no se encuentra en el *por qué* de toda relación de imagen, aunque sí se encuentre en el *por qué* de la imagen perfecta, que debe poseer todo lo que tiene el modelo a partir del cual es exprimida.

---

[54] En latín se usa el término *expreso,* que tiene el mismo origen que la palabra *exprimido,* a saber, presionado fuera de algo en dirección al exterior. En español la palabra *expresión* y *expresarse* se usan casi exclusivamente para hablar de comunicación, por lo que se prefirió usar el vocablo *exprimido,* bien que pueda sonar algo bárbaro.

IV. La imagen de Dios se encuentra en cualquier alma racional

Hay que observar que la imagen impresa de Dios no se encuentra propiamente en las creaturas irracionales. Ser imagen pide asemejarse a Dios en cuanto a la naturaleza específica y la diferencia propia, que es la intelectualidad. Es así que la criatura irracional, a pesar de que se asemeje a Dios en cuanto a que existe y vive, de ningún modo se asemeja en cuanto que entiende. Por lo tanto, ser imagen de Dios sólo le puede competer a la creatura intelectual.

Ante todo, los ángeles y las almas humanas tienen tres requisitos para considerarse imagen de Dios: Son semejantes a Dios en cuanto a la naturaleza específica pues gozan del grado de intelectualidad, son producidas por Dios, si bien son traídas por Él como ejemplos del ejemplar. Ya que se es imagen de Dios principalmente por la intelectualidad y ya que la naturaleza intelectual es más perfecta en los ángeles que en nosotros, el ángel es más imagen de Dios que el hombre. En un sentido secundario y *secundum quid,* la imagen de Dios se refleja más en el hombre, porque, así como Dios engendra a Dios, el hombre engendra al hombre; y, así como Dios está a la vez en todo el mundo y en cualquier parte del mundo, así el alma humana está en todo el cuerpo y en cualquier parte del cuerpo.

La imagen de Dios se encuentra en todos los hombres, porque todos los seres intelectuales participan de la naturaleza intelectual. Pero se puede decir que la imagen de Dios se halla de tres maneras en

el hombre. La primera manera, En cuanto a que el hombre tiene la aptitud natural para entender y amar a Dios y tal aptitud consiste en la misma naturaleza de la mente, que es común a todos los hombres. La segunda manera, en cuanto a que el alma conoce a Dios y lo ama por la gracia y por el acto o hábito de la caridad, aunque de un modo imperfecto. La tercera manera, en cuanto que el alma humana en nuestra patria, el cielo, conocerá en acto a Dios por la luz de la gloria y lo amará perfectamente por la gracia.

La primera manera le conviene a todos los hombres y a las fuerzas naturales, por lo cual la llamamos *Imagen en la naturaleza y la creación.* La segunda manera le conviene a los justos por la gracia, por lo cual la llamamos *imagen en la recreación y la gracia.* La tercera es propia de los bienaventurados y la llamamos *imagen en la gloria* y semejanza perfecta (Cfr. STh I, q. 95, aa. 1-8; Bossuet—a, Cap. IV, nn. VIII-X)

V. En el alma racional se unen dos cosas harto distantes la una de la otra

Hay dos cosas en el mundo que son harto distantes la una de la otra, a saber , lo sensible y lo espiritual o invisible; pero en nuestra alma las dos se unen, pues participa de ambas. Conviene con el mundo sensible en cuanto que es virtualmente corporal, vegetativa y sensible; pero conviene con el mundo espiritual, es decir, con Dios y los ángeles, porque es formalmente de orden intelectual. Los inferiores le enseñan al alma el mundo sensible, mientras los que

son completamente espirituales la habilitan para morar en el mundo espiritual, en el que está la vida perfecta y la bienandanza.

CUESTIÓN SEGUNDA

De la unión del alma con el cuerpo (cfr. STh I, q. 76; II SCG 68)

Es oportuno investigar, explicar y vindicar la naturaleza de esta unión y refutar los errores, además de dar una noción más plena del compuesto humano a partir de las conclusiones a las que habremos de llegar.

ARTÍCULO PRIMERO

De la naturaleza de la unión del alma del cuerpo

I. La unión real y la unión lógica

La unión en general consiste en la unión de muchos para constituir un tipo de unidad. La unidad o, el uno es convertible con el ente, el cual es un término que proviene de la palabra ser, *esse*. Usamos, entonces, la palabra «unión» para denominar al ser común delimitado por los extremos de lo que puede ser unido. Si dos o más cosas se juntan y se vuelven un sólo ser común real, habrá una unión *real*, como sucede con la unión de la materia y la forma; pero si se juntan para forjarse un ser *intencional*, habrá unión lógica, así como hay nexo de sujeto y predicado.

II. La unión real es de dos tipos: accidental y sustancial

Apellidamos unión accidental a aquella de la cual no resulta ninguna naturaleza nueva ni ningún *principium quod*[55] de las operaciones, sino que sólo

[55] El *principio que* produce. Se distingue del *principium quo,* que es el principio por el que algo se produce, v.gr., el *principio quod* de la visión es el ojo, mientras que el *principio quo* es la luz.

llega a hacer una unidad compuesta per accidens.—Hay tres tipos de unión accidental: la que hay entre dos sustancias completas, como la que hay entre el caballo y la montura; la que hay entre dos accidentes, como la que hay entre el entendimiento y el conocimiento científico; finalmente, está la que hay entre una sustancia y un accidente, como la que hay entre el alma y el entendimiento, etc. Ahora, para que haya unión sustancial se requieren dos cosas: 1º que las partes que se juntan sean sustanciales;—2º que del juntarse surja una unidad *per se*. Una unión sustancial puede recibir tal nombre ya por los extremos, ya por los términos; esto es, que los extremos sean sustanciales y el término que se consigue es sustancial, siendo un compuesto sustancial y una unidad *per se*.

III. Hay dos tipos de unión sustancial: personal y esencial

La sustancia se dice de dos modos: uno a modo de esencia, o naturaleza; otro a modo de sujeto subsistente, o de hipóstasis[56], o de persona.

La esencia en cuanto al género es un término que es más lato que el de sustancia, porque la sustancia se opone al accidente y designa a lo que puede subsistir *per se*, o existir en sí y no en otra cosa. Mientras tanto, la esencia es aquello por lo que algo se hace lo que es, mediante el cual el ente se reduce a cierta especie; también se define como lo que se responde cuando se

[56] «Una unidad compuesta de dos naturalezas combinadas en una sola…persona» (WUELLNER, 55). Como se verá, muchos lo han hecho equivalente a persona debido a la semejanza entre los conceptos.

pregunta: «¿Qué es esto?»—ya que el accidente también es alguna cosa, también se le atribuye una esencia y hasta un *por qué*. En las cosas sustanciales la esencia es lo mismo que la sustancia; por lo cual la sustancia misma se define: *esencia de aquello que le compete ser en sí y no en otro*. Pero si la sustancia por derecho propio es inherentemente incomunicable con otros sujetos subsistentes, entonces tenemos lo que se llama sujeto subsistente o persona. De lo cual consta que la palabra «sustancia» se utiliza tanto para hablar de la esencia, como de la persona.

De modo parecido, la unión sustancial es de dos tipos: *personal* y *esencial*. La *unión sustancial personal*, en la cual dos sustancias se juntan y dan como resultado un sólo sujeto subsistente, o una sola persona, de tal modo que las acciones de las dos sustancias se han de atribuir a un sólo *principium quod*. *La unión sustancial esencial* es aquella en la que dos sustancias tienen un sólo ser por esencia, pues una forma la esencia; la otra, la naturaleza específica.

IV. De la unión hipostática

Se puede entender la unión hipostática en el sentido común, que es el de una unión personal y en este sentido se puede usar para describir cualquier unión ordenada a hacer una persona, aunque tal persona no hay sido constituida antes de tal unión. Pero en un sentido estricto y exacto, la Iglesia designa como unión hipostática al juntarse dos naturalezas completas, que por tanto se presuponen como constituidas antes de la unión, en una sola persona (Bien que esta es una

consideración más teológica que filosófica, merece que se toque aquí, pues este tema ilustra sobremanera ciertas nociones filosóficas). En el primer sentido, las naturalezas que se unen están incompletas y la persona de la unión ni preexiste ni sobrevive, sino que resulta de la unión misma y cesa de ser con ella. En el segundo sentido, en cambio, incluso en el caso de haber una unión propiamente hipostática, las dos naturalezas se hallan completas, y la persona no es de ningún modo el efecto de la unión, sino que precede a la unión y es perfecta antes de haber sido constituida por la unión. El único ejemplo de tal unión hipostática lo tenemos en el venerable misterio de la Encarnación de nuestro Señor Jesucristo. Dos extremos, a saber, la naturaleza divina y la naturaleza humana son una sustancia completa; la persona del Verbo en la que subsisten las precedió. Por lo cual se concluye que toda unión hipostática es personal, pero no toda unión personal es hipostática en sentido estricto.

V. Opiniones

—Se busca ahora saber si la unión del alma con el cuerpo sustancial es una unión personal y esencial, o si se trata de una mera unión accidental.—No pocos filósofos sostuvieron que esta unión era accidental, sobre todo los pitagóricos, los platónicos, los neoplatónicos, los cartesianos y los dinamistas.—Pitágoras y Empédocles afirmaban que las almas preexistían en otro tipo de vida celestial y por algún crimen fueron arrojadas a los cuerpos: lo que hace que la relación del alma al cuerpo sea como la de un

prisionero a su celda. Según platón la relación del alma con el cuerpo es como la de un marinero con su barco o un jinete al caballo, y el cuerpo se usa como un instrumento, del mismo modo que el músico usa su lira.—Los neoplatónicos, entre los que sobresale Plotino, sostenían que las almas, capturadas por una tendencia a la materia, fueron arrojadas a los cuerpos y permanecen en ellos como si estuvieran arrestadas y en la cárcel. Los gnósticos se imaginaban que las almas son partículas de luz encerradas en el cuerpo o una materia tenebrosa. Los cartesianos reducían la esencia del hombre a un ser que piensa: *«Je conclus fort bien que mon essence consiste en cela seul que je suis une chose qui pense, ou une substance dont toute la nature ou l'essence n'est que de penser»* (DESCARTES—a, I P). También creían que el hombre es una sustancia completa por su sola alma y el cuerpo no se le añade sino accidentalmente. Entre los que aseguraban que tal unión era accidental se halla a Malebranche y Fénelon. Célebre es la frase de Bonald: «el hombre es la inteligencia usando un órgano corporal». Hablaremos con más detalle de las otras opiniones que avanzan la unión accidental del cuerpo con el alma en el art. III.

VI. Primera conclusión: La unión del alma con el cuerpo es personal

Se prueba: Sólo se halla una persona donde cada acción se atribuye a un mismo y único *principium quod.* Es así que las acciones del cuerpo y del alma se atribuye a un mismo y único *principium quod.* Por lo tanto, de la

unión del alma y el cuerpo resulta una sola persona.—
La mayor consiste en la noción de «persona»

Se prueba la menor. Decimos que el mismo que nació, se nutrió, creció, sintió, murió es el mismo que entiende, quiere y ama a Dios mediante la caridad. Las primeras operaciones competen al cuerpo, mientras que las últimas al alma racional. Por lo tanto, todas las operaciones, sean del cuerpo, sean del alma se han de atribuir a un mismo y único principio *quod*. La verdad de esto es clarísima en el uso común. Nadie dice: *Mi cuerpo duerme, mi cuerpo se nutre;* sino que decimos: *Yo duermo, yo me nutro;* tampoco decimos: *Mi alma quiere* sino que decimos: *Yo quiero*. Entonces, hay un sólo *Yo*, al que se le atribuye el nutrirse y el querer.

> *Le langage témoigne de cette vérité,car le mot je et moi nous sert indifféremment pour désigner la partie spirituelle ou la partie matérielle de notre être. Comme on dit: Je pense, je sens, je veux, on dit aussi : je grandis, je marche, je respire. On dit de même indifféremment : je suis souffrant ou : mon corps est souffrant* (Rabier, 441).

VII. Se trae una dificultad

Sin embargo, en nuestro hablar también se encuentran cosas que parecen contradecir esta enseñanza. Se dice comúnmente que el cuerpo es el instrumento del alma. Es así que el instrumento es accidental. Por lo tanto, el cuerpo es accidental al alma y no se une a ella personalmente.

Respondo distinguiendo la mayor: el cuerpo es un instrumento *conjunto* del alma, esto lo concedo; el cuerpo es un instrumento *separado* del alma.

Contradistingo la menor: El instrumento separado se une a quien lo usa accidentalmente, esto lo concedo; el instrumento conjunto se une a quien lo usa accidentalmente, esto lo niego, y niego la conclusión. Como genialmente nota el Angélico Tomás de Aquino:

> No todo lo que se asume como instrumento pertenece a la persona de quien lo emplea, como es evidente en el caso del hacha o de la espada; pero nada impide que lo asumido en unidad de hipóstasis tenga razón de instrumento, como acontece con el cuerpo del hombre y sus miembros (STh III, q. 2, a. 6, ad 4).

Por lo cual argumentamos de este modo: al instrumento que no se junta al agente de manera hipostática no se le atribuyen todas las operaciones del agente principal, sino sólo aquellas que convienen que hayan sido movidas por el agente en el instrumento. Se puede decir: *cuando la pluma escribe, yo escribo*; pero si digo: *la pluma se quemó, la pluma se cayó*, no se infiere que *yo me queme, yo me caí*. Es así que todas las acciones del cuerpo se atribuyen al hombre mismo: pues no sólo decimos: *El cuerpo sintió, yo sentí*, sino también: *El cuerpo se quemó, yo me queme; el cuerpo se cayó, yo me caí*. Por lo tanto, el cuerpo se junta al hombre de manera personal; luego, la unión del alma con el cuerpo es personal.

VIII. Segunda conclusión: La unión del alma y el cuerpo es esencial

Primer argumento: La unión esencial es aquella en lo cual se establece la unidad e integridad de la especie. Es así que de la unión del alma al cuerpo resulta la unidad e integridad de la especie humana. Por lo tanto, la unión del alma con el cuerpo es esencial. Se explica la menor. Ni el solo cuerpo, ni la sola alma son especies de un único género, sino que son principios de la especie de ambos, porque la especie completa surge al fundirse el uno con el otro. Gracias a la definición se conoce a la especie; esta es la definición de hombre: *animal racional*, o compuesto de alma y cuerpo. Por lo tanto, el cuerpo y el alma colman la integridad de la especie humana.

Se prueba la misma premisa menor. Algo no se halla completo en su propia especie si no puede explicar todo lo que se contiene en sus fuerzas. Es así que el alma no puede explicar todos los actos para los que tiene fuerza si no hay un cuerpo. Por lo tanto, el alma no alcanza la integridad y perfección de la especie humana, salvo que esta se una al cuerpo.

Se prueba nuevamente la menor. Para explicar toda la fuerza del alma, hay que ver que de esta salen ciertas potencialidades ordenadas a los actos de los órganos; porque el alma intelectual también tiene virtualmente las potencialidades del alma sensible. Entonces, si el alma se halla sin el cuerpo, no pueden salir de ella ninguna de las potencialidades ordenadas a los actos de

los órganos. Por lo tanto, el alma no puede explicar todas las fuerzas que se contienen en ella sin el cuerpo.

Segundo argumento. Es imposible que lo que es diverso en cuanto al ser sea uno en cuanto al obrar. Es así que el cuerpo y el alma son uno en el obrar. Por lo tanto, el cuerpo y el alma tienen un único ser y están constituidos sobre una única naturaleza.

Se aclara la mayor. La operación de diversos entes puede ser una por parte del término, pero nunca por parte del principio. «Si muchos arrastran una nave, realizan una acción única respecto al movimiento de la nave, que es uno; pero de parte de los remeros la acción es múltiple, ya que se dan diversos impulsos para arrastrarla». La razón de esto es que la acción se sigue a la forma y a la fuerza. Por lo tanto, es menester que las cosas que son diversas sean también diversas en forma, fuerza y acción y que aquellas cuya operación es común también sean una en naturaleza. Se prueba la menor: Hay muchas operaciones comunes al cuerpo y al alma, «como temer, airarse y sentir, etc., las cuales suceden mediante algún cambio en partes determinadas del cuerpo; de donde se sigue que son operaciones al mismo tiempo del alma y del cuerpo» (II SCG 57).

Tercer argumento. La operación del entendimiento no se ejercita por un órgano corporal, ni el cuerpo comulga de la operación del entendimiento, bien que esta de algún modo influye al cuerpo. Gracias a esto argumentamos de este modo: Si el cuerpo y el alma fueran dos sustancias distintas y completas, la

operación específica del alma no produciría nada en cuerpo, sino que el alma y el cuerpo serían extraños el uno del otro. Es así que la operación del entendimiento, aunque no surja del cuerpo, influye mucho en el cuerpo y de esta operación se producen muchos efectos en el cuerpo. Por lo tanto, el cuerpo y el alma no son dos sustancias completas; antes bien, las dos establecen una única esencia.

La mayor se funda en que el obrar sigue al ser: Si el ser de dos entes es extraño e independiente del otro, sus operaciones también serán mutuamente extrañas, sobre todo las operaciones específicas y propias.

La menor se prueba de la fisiología. Cuando el alma se ocupa en entender, un flujo eléctrico se envía a través del sistema nervioso y disminuye en su intensidad, como observó Bois-Reymond. Del flujo eléctrico mismo resultan alteraciones químicas en el mismo cerebro y en los nervios. Si se persevera en la labor del entender se eleva el calor natural, se acelera el pulso cardíaco, las células y fibras se alteran, la misma sangre se debilita y comenzamos a experimentar hambre y cansancio. Así, la operación del entendimiento no sólo tiene un efecto en el cerebro y en los nervios, sino que provoca reacciones y transformaciones químicas en toda la estructura del cuerpo.

Por lo tanto, las acciones del entendimiento influyen en el cuerpo.

Tal influencia es demostrada irrefutablemente por
220 los datos de la fisiología:

> El quehacer intelectual acelera el corazón, aumenta la presión sanguínea en las arterias periféricas, da lugar a fenómenos de vasoconstricción periférica que modifican la forma de los pulsos y aumenta el volumen del cerebro (a esto se le llama fenómeno de vasodilatación local). En todos estos fenómenos, cuanto más intenso sea el trabajo, son estos más marcados (CLEY, 94).

IX. Se confirma con la doctrina de la Iglesia

Esta sentencia no es meramente filosófica, sino que se relaciona también con la fe. Así lo define el Concilio de Vienne:

> Abiertamente confesamos, con la santa madre Iglesia, que el unigénito Hijo de Dios, eternamente subsistente junto con el Padre en todo aquello en que el Padre es Dios, asumió en el tiempo en el tálamo virginal para la unidad de su hipóstasis o persona, las partes de nuestra naturaleza juntamente unidas, por las que, siendo en sí mismo verdadero Dios, se hiciera verdadero hombre, es decir, el cuerpo humano pasible y el alma intelectiva o racional que verdaderamente por sí misma y esencialmente informa al mismo cuerpo (DENZINGER, n. 408).

—Entonces en Cristo, el cuerpo no es la naturaleza, sino parte de la naturaleza. Del mismo modo, el alma no es la naturaleza, sino parte de la naturaleza. Estos mismos razonamientos se aplican a los hombres, pues el Concilio dice *las partes de nuestra naturaleza*. Por lo tanto, de la unión del alma con el cuerpo resulta una única naturaleza y esta unión ha de ser llamada esencial.

Ya que el hombre es una sola naturaleza hecha de dos cosas, a saber, el alma y el cuerpo, consta que Cristo, al asumir el alma y el cuerpo redimió al hombre en su totalidad. Sobre lo cual dice Tertuliano:

> Él vino a salvar a quien había caído, el hombre; pero me acerco a una cuestión diferente. El hombre, no cabe duda, es aquí el objeto de consideración. Ahora bien, puesto que consta de dos partes, cuerpo y alma, el punto a investigar es: ¿en cuál de estas dos parece haberse perdido el hombre? Si en su cuerpo, entonces es su cuerpo, no su alma, lo que se pierde. Sin embargo, lo que se pierde, el Hijo del hombre lo salva. Por lo tanto, el cuerpo tiene la salvación. Si, por otro lado, es en su alma donde el hombre se pierde, la salvación está destinada al alma perdida; y el cuerpo que no se pierde está a salvo. Si, para tomar la única otra suposición, el hombre se pierde completamente, en ambas naturalezas, entonces se sigue necesariamente que la salvación está destinada al hombre entero; y entonces la opinión de los herejes se desmorona por completo, quienes dicen que no hay salvación de la carne. Y esto proporciona una confirmación de que Cristo pertenece al Creador, quien siguió al Creador al prometer la salvación de todo el hombre (TERTULIANO, lib IV, cap. XXXVII).

X. Si es que la unión del alma con el cuerpo también es hipostática

Aunque esta unión sea personal, no es propiamente hipostática; porque faltan las dos condiciones ya expuestas. Las dos naturalezas que se unen son de sí incompletas; tampoco hay una persona antes de que se constituya la unión, sino que más bien la persona surge como resultado de la unión. Ni el alma ni el cuerpo solo es persona, sino que el hombre es persona. Además, la persona humana no trasciende a la unión; pues muerto

el cuerpo ya no hay persona, porque el alma separada no conserva el concepto de persona, siendo una sustancia incompleta en el orden de la especie, Entonces, el único ejemplo que hay de una unión propiamente hipostática es el del venerable misterio de la Encarnación, como ya se dijo.

XI. Se compara la unión del alma al cuerpo con la unión de un alma con otra

El Angélico Tomás dice que el alma es más unible al cuerpo que a otra alma (III Sent. Dist. I, q.1, ad 5). La razón de esto es clarísima. Las dos almas serían el acto de un ente; mas de dos entes en acto no se hace un solo ser sustancial. Por lo tanto, dos almas no están ordenadas *per se* a unirse para constituir un uno. En la naturaleza humana el cuerpo es lo perfectible y potencial; el alma, en cambio, es lo perfectivo y actual. Mas lo perfectible y lo perfectivo están inclinados el uno al otro, como lo está la potencia y el acto, el comienzo y el complemento y así tiende a juntarse en una unidad natural, el sujeto subsistente.

Por lo tanto, el cuerpo y el alma son más unibles que dos almas o dos espíritus entre sí.

Esta consideración es muy de atender, porque con ella se ilumina la verdadera noción del compuesto humano y se elimina el error de aquellos que niegan la unión sustancial, por no comprender que los extremos que se unen deben distar lo más posible el uno del otro.

XII. Advertencias generales acerca de las opiniones que defienden la unión accidental de cuerpo y alma

La sentencia que dice que la unión del alma y cuerpo es meramente accidental, es por lo menos próxima a la herejía, cuando no errónea, pues busca destruir la unión sustancial del hombre que la Iglesia siempre ha enseñado.

Destruye la esencia y personalidad del hombre. Destruye la *esencia*, pues si el alma y el cuerpo se unen accidentalmente, estos no tendrán más que un contacto entre sus cantidades o un contacto de sus fuerzas. Pero si este contacto fuera entre cantidades, es decir, cuantitativo, seguirían siendo extraños entre ellos en cuanto a la esencia; pues el contacto cuantitativo ocurre cuando entran en contacto los extremos, como lo son la punta, la línea y la superficie. El contacto virtual, por otro lado, ocurre cuando hay cierta semejanza cualitativa entre las cosas, pero no cuando hay identidad de sustancia. Por lo tanto, el alma y el cuerpo se volverían extraños el uno del otro y así se destruiría la naturaleza humana.

Destruye la personalidad, pues se ve al cuerpo como un instrumento apartado del alma, al cual no se junta el agente para formar la unidad del sujeto subsistente, sino que se queda como un objeto externo, como lo es la lira para el músico.

LISTADO BIBLIOGRÁFICO

ABATE HUGON, *L'indifference religieuse,* Maison de la Bonne Presse, París, 32.

AGUSTÍN—a, *Contra la epístola llamada del «Fundamento»*

AGUSTÍN —b, *Del Génesis a la letra.*

AGUSTÍN —c, *Del libre albedrío.*

AGUSTÍN —d, *De la Trinidad*

AGUSTÍN —e, *Epístolas.*

ARISTÓTELES—a, *De Anima*

ARISTÓTELES —b, *De partibus animalium.*

ARISTÓTELES —c, *Metafísica.*

ARISTÓTELES —d, *Peri hermeneias*

BÁÑEZ, *Comentario a la Suma de teología de santo Tomás de Aquino.*

BERGSON, *Matière et mémoire.*

BERNARD—a, *La science expérimentale.*

BERNARD—b, *leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux.*

BERNARD—c, *Physiologie générale.*

BERNARD—d, *Rapport sur les progrès de la physiologie.*

BERTHELOT, *Science et philosophie.*

BOSSUET—a, *Conaissance de Dieu et de soi-même.*

Bossuet—b, «Sermon sur la mort», En: *Carême du Louvre*, Lebarq, t.IV,

Cayetano, *Comentario a la Suma de teología de santo Tomás de Aquino.*

Cano, *De locis theologicis.*

Cley, *Études de psychologie physiologique et pathologie.*

Coconier, *Âme humaine.*

Cousin, *Cours d'histoire de la philos. moderne* (T.II)

Descartes—a,

Descartes—b, *Traité de l'homme.*

Descartes—c, *Traité des passions.*

Hugon, *Philosophia naturalis*

Fernández Ruiz, *La 'reditio ad seipsam' de la razón según Santo Tomás,* 2º Congreso Aristotélico-Tomista de psicología, 2024.

Juan de Santo Tomás OP—a, *De Anima.*

Juan de Santo Tomas OP—b, *Philosophia Naturalis.*

Foustel de Coulanges, *La cité antique*

Gardair, *Corps et Âme.*

Gonzalez, *Filosofía elemental*

Leibniz, *Monadologie.*

Le Dantec, *Les limites du connaissable, la vie et les phénomènes naturels.*

DENZINGER, *El magisterio de la Iglesia,* Herder, Barcelona, 1963.

LOCKE, *Ensayos del entendimiento humano.*

LORENZELLI—a, *Psychol. Intellect.*

LORENZELLI—b, *Psychol. Theoria de Mat. et Immat.*

MARTIN, *La vie future.*

MILNE-EDWARDS, *´leçons sur la physiologie.*

MERCIER, *Cours de philosophie* [T. III] : *Psycologie II,* Institut Supérieur de Philosophie, Lovaina, 1908.

PETITGRANDS, *Revue scientifique,* 5 juillet 1884.

PIAT, *Destinée de l'homme.*

RABIER, *T. I.*

SOURY, *Le systéme nerveux central.*

TERTULIANO, *Contra Marción.*

TORNATORE, *Expositio principii traditi a D. Thoma Aquin. ad naturam investigandam rei materiales et inmaterialis.*

VACANT, *Etudes comparées sur la philosophie de S. Thomas et sur celle de Duns Scot.*

VIGOUROUX, *La Bible et les découvertes,* T. III

WUELLNER, *Dictionary of Scholastic Philosophy,* The Bruce Publishing company, Milwaukee, 1956.

Obras de santo Tomás de Aquino

De potencia.

SCG—*Suma contra los gentiles.*

Sent.—*Comentario a los cuatro libros de las «Sentencias» de Pedro Lombardo.*

STh—*Suma de teología.*

APÉNDICE A

Explicación de la teoría hilemorfista por Fray Zeferino Cardenal González OP (7.1)

Vamos a exponer con alguna detención este sistema, que también puede apellidarse de la materia y de la forma, ya porque observamos gran confusión de ideas y notable ignorancia acerca de él por parte de los filósofos y escritores de nuestros días, ya porque lo consideramos como el más probable y racional.

a) Siendo cierto, por una parte, que los cuerpos de la naturaleza experimentan mutaciones, no sólo accidentales, sino también substanciales, puesto que la razón, la experiencia y el sentido común enseñan que cuando nace un caballo o una planta, comienza a existir una substancia nueva, distinta de otras, no sólo en los accidentes, sino en la esencia o naturaleza propia; y siendo también cierto que estas nuevas substancias no son producidas por creación, y que tampoco hay creación de una nueva materia en el mundo, es preciso admitir algún sujeto común de estas mutaciones substanciales, toda vez que no se concibe mutación sin un sujeto en el cual se realice el tránsito de un estado a otro, de una forma a otra.

b) Luego el sujeto de estas mutaciones substanciales: 1º debe ser real, porque la nada no puede ser sujeto de mutación; 2º debe ser algo substancial, es decir, perteneciente al orden de los seres substanciales, porque un accidente no puede ser sujeto, y mucho menos sujeto de mutación substancial; 3º debe ser una realidad incompleta y potencial, puesto que si fuera substancia completa y actual, ya no sería sujeto capaz o apto para recibir la forma o ser de substancia.

c) Luego el sujeto de las mutaciones substanciales puede definirse: Una realidad substancial e incompleta que no tiene de sí ninguna actualidad o forma, pero que es capaz de recibir todas las formas o determinaciones substanciales. Este sujeto general de las

mutaciones substanciales, que va incluído en el fondo y la esencia de todas las substancias materiales, como *substratum* general de las mismas, como parte constitutiva de su esencia, y que por sí mismo y de sí mismo no encierra ninguna actualidad o determinación, sino la mera capacidad o potencia para ser determinado y actuado por una forma substancial, y constituir con ella la substancia A o B, es lo que se llama, en lenguaje escolástico, materia prima; y dícese prima, primera, para que no se confunda con el sujeto de las mutaciones accidentales, que no es la potencia de la substancia, sino una substancia actual y determinada, la cual, por lo mismo, solo puede denominarse materia segunda.

d) La materia prima, considerada en sí misma con abstracción de todo lo que no es ella, no incluye actualmente ninguna forma, sino que está indiferente para todas. Y de aquí se colige que la materia no existe, ni puede existir en el estado de materia prima; porque toda substancia que existe, tiene una forma y una esencia actuales y determinadas. Así es que la materia prima se debe concebir, y es, en efecto, una realidad o entidad positiva, una parte esencial de las substancias particulares, pero que nunca existe por sí sola, o separada de alguna forma substancial, a la manera que el cuerpo tiene indiferencia y capacidad para todas las figuras, pero no puede existir sin tener alguna determinada.

e) Si concebimos la materia prima en el instante en que recibe la forma substancial, debemos concebirla como privada de toda forma; pues es claro que cuando se engendra un caballo, las fuerzas o causas eficientes que disponen la materia para introducir o determinar en ella la nueva forma substancial, llegan a un instante en que desaparece la forma preexistente en la materia para dar lugar a la nueva. La razón de esto es que una substancia no puede tener a un mismo tiempo dos formas substanciales, toda vez que en esta hipótesis no sería una substancia, sino dos. Por aquí es fácil comprender, por qué decían los antiguos que la corrupción de una cosa (material) es la generación de otra, y viceversa: *Corruptio unius, generatio alterius;* y por qué decían también que la privación es

principio de los cuerpos *in fieri*, pero *no in facto esse*. Es principio *in fieri,* porque en la elaboración sucesiva que hace la naturaleza para producir una nueva substancia, o sea una mutación substancial en un cuerpo, se llega a un instante en que la materia pierde la forma substancial que tenía para recibir otra nueva, y por consiguiente, la privación o carencia de toda forma precede, con prioridad de orden y naturaleza, a la existencia y unión con la materia de la nueva forma substancial. Empero, una vez verificada la unión de la nueva forma substancial con la materia, de la cual resulta la nueva substancia, sólo quedan o existen en ésta la materia y la forma, y no la privación de ésta. Y esto es lo que querían significar los escolásticos cuando decían que los principios esenciales de la substancia material *in facto esse,* es decir, considerada después de producida, son dos solamente, la materia y la forma; pero considerada *in fieri*, es decir, en el instante en que se verifica el cambio de la forma substancial, son tres, la materia, la privación y la forma; porque no puede haber recepción de nueva forma substancial en la materia, sin que ésta se conciba privada de la que tenía anteriormente. En otros términos: en la mutación substancial, la materia prima es el sujeto que se muda o que pasa de una forma a otra; la privación de forma substancial, es el término *a quo* de esta mutación; y la forma substancial es el término *ad quem.*

f) Así como en la mutación accidental, v. gr., cuando de un trozo de madera se hace una estatua, además de la madera, que es el sujeto del cual se hace la estatua, se necesita algo que determine y actúe la madera, indiferente por sí misma para ser estatua o mesa, así también en la mutación substancial se necesita algo que actuando la materia prima, la determine a ser la substancia A y no la substancia B. Y éste algo, ésta realidad que determina y actúa la indiferencia y la potencialidad de la materia, es lo que se llama forma substancial, porque es un elemento esencial y constitutivo de la substancia material.

g) Es, pues, la forma substancial: Una realidad o entidad substancial, pero incompleta, primer determinante y actuante de la materia prima, de cuya unión íntima con ésta resulta una substancia determinada y completa. Es una realidad: porque la nada no puede actuar ni determinar nada. Es substancial: ya porque es el principio formal, constitutivo y distintivo de cada substancia, ya porque si fuera algo accidental, presupondría la substancia ya constituida y existente, y lo que aquí se busca y señala son los principios de las substancias corpóreas y no de los accidentes. Se dice incompleta: ya porque presupone la materia como con-principio, ya porque la substancia completa o existente por sí, no es principio actuante ni determinante, sino una cosa actuada ya y determinada.

h) De esta definición se infiere: 1) que es propio de la forma substancial constituir la esencia de la cosa, dándole el ser substancial, *esse simpliciter,* primario y fundamental; a diferencia de la forma accidental, que sólo da el *esse secundum quid*, como el ser docto, virtuoso, etc., lo cual presupone el ser substancial, primario y esencial, comunicado ya al sujeto por la forma substancial, y que hace que sea la substancia específica A o B; 2) que las formas substanciales puras, o que no pueden existir sino en unión con la materia, como la forma de una planta, de un animal, de un mineral, no son producidas por creación, pues si se trata de las primeras substancias de cada especie, sus formas fueron, no creadas, sino concreadas con la substancia o naturaleza de que forman parte, y si se trata de las substancias que se engendran de nuevo, sus formas substanciales son producidas por una acción s*ui generis*, apellidada, no sin razón, por los antiguos educción de la potencia de la materia: *educuntur ex potentia materiae.*

Para formarse idea de este modo de producción, bastaría reflexionar que así como la figura de César está contenida potencialmente en el mármol, y el artífice, operando sobre éste, la reduce del estado de potencia al de acto, así también las fuerzas varias y poderosas de la naturaleza, operando sobre la materia que está en potencia para varias formas substanciales, saca de ella una

forma substancial, obrando sobre ella y actuándola en sentido determinado, como resulta la representación o figura de César en el mármol, en virtud de la actuación producida en éste mediante la operación del artífice.

i) En relación con esta doctrina se deberá decir que cuando hay producción de una nueva substancia, como de una planta, producción que los antiguos denominaban generación substancial para distinguirla de la creación y también de la alteración o producción accidental, el término total, *terminus qui,* de esta generación, es la substancia completa, o sea el supuesto que comienza a existir; pero el término parcial, *terminus quo*, es la forma substancial, porque es aquello con lo cual se constituye el ser y la naturaleza propia de dicho supuesto o nueva substancia subsistente. En otros términos: el supuesto o la substancia singular, el vegetal A es el término total, el término *qui* de la generación, porque es la cosa que es producida y que recibe la existencia: la forma substancial, es el término parcial, el término *quo*, porque es la cosa con la que se verifica la producción y con la que se constituye el ser propio del vegetal, como substancia nueva y distinta de las demás.

J) Como la materia prima y la forma substancial son entidades esencialmente incompletas, de su unión resulta una substancia completa, una esencia y un supuesto; lo cual no podría suceder si alguna de ellas fuera ya substancia completa o capaz de existir por sí sola. En este sentido se dice con verdad, que de la unión de la forma con la materia resulta *unum simpliciter*, una substancia que no es ni la materia, ni la forma, sino una tercera realidad, *tertium quid,* una esencia *sui generis*, que sin tener ni la materia sola, ni la forma sola, participa de las dos.

APÉNDICE B

Las etapas del pensamiento humano por Desiderio José Cardenal Mercier (83-86)

189. El objeto de este párrafo: la marcha progresiva del pensamiento. —Hasta este momento nos hemos dedicado a estudiar la formación del *objeto primero* del pensamiento; la intelección de este primer inteligible se llama *simple concepción, aprehensión simple,* νόησις, el fruto de esta concepción se llama *concepto, noción, idea*[57]*,* νόημα.

Ya sea ese roble vigoroso, o sus ramas largas y espesas plantadas en el bosque. La inteligencia empieza una relación con él gracias al intermediario que es el sentido y se forma la noción de *alguna cosa,* de *un sujeto* elevado, espeso de color verde, plantado aquí, en este bosque.

El pensamiento en primera instancia posee un término único, tan simple como puede llegar a ser, *esta cosa* presente a la inteligencia, traída de la experiencia sensible. El niño nos traduce espontáneamente esta noción primera, susceptible de ser abstraída de todo objeto sensible, con unas palabras que le son harto familiares: *esto, eso,* ¿Qué es *esto*?, ¿qué es *eso*?

Ahora, en la edad adulta caemos en cuenta que los objetos presentes al pensamiento son complejos: ¿cómo se forman estos objetos complejos?

Mediante una serie de operaciones, que han consistido tanto en unir como separar los productos elementales de las primeras abstracciones.

Aristóteles llama a estas segundas operaciones del entendimiento σύνθεσις χαὶ διαίρεσις, *compositio et divitio.* Su

---

[57] En otros tiempos, la palabra *idea* designaba un concepto concebido como modelo a imitar; pero hoy día la palabra ya no tiene este significado preciso, exceptuando cuando se habla de arte y estética. Así, la palabra para evocar el antiguo sentido sería *ideal* (N. del A.).

resultado es ἀπόφανσις, *enunciatio,* una enunciación, un juicio. La enunciación es primero afirmativa, después negativa.

La afirmación, χατάφασις, atribuye alguna cosa a otra cosa; la negación ἀπόφασις, le niega alguna cosa a otra cosa. Κατάφασις δὲ ἐστιν ἀπόφανσις τινος χατά τινος ἀπόφασις δὲ ἐστιν ἀπόφανσις τινος ἀπὸ τινος (ARISTÓTELES—d, cap. 6).

Se reconocen las dos operaciones mentales en estos signos: la noción simple está desprovista tanto de verdad como de falsedad; las palabras *figura, ángulo, lado* no expresan, en efecto, ni verdad, ni error. Por el contrario, una proposición, ya sea afirmativa, ya negativa, necesariamente es verdadera o falsa. La proposición: «el triángulo es una figura compuesta de tres ángulos y tres lados» es verdadera; por el contrario, la proposición: «un triángulo tiene más de tres ángulos y tres lados» es falsa.

La enunciación que une mentalmente lo que realmente está unido es verdadera, la enunciación que separa mentalmente lo que realmente está dividido es verdadera. La enunciación contraria a la realidad es falsa. Αληθεύει μέν ὁ τὸ διηρημένον οἰόμένος διηρῆσθαι χαὶ τὸ συγχείμενον συγχείσθαι ἐψευσται δὲ ὁ ἐναντίως ἐχων ἡ τὰ πράγματα (ARISTÓTELES—c, IX, 10).

Las afirmaciones más inmediatas son los «principios», el espíritu los enuncia y, al mismo tiempo se convence de ellos, porque la evidencia de su conveniencia o no-conveniencia se impone a una irresistiblemente.

Ejemplos: lo que es, es; el ser no es el no-ser, principios de *identidad* y *contradicción*. La inteligencia se adhiere necesariamente a aquellos principios justo cuando los términos le son presentados.

Toda la labor del pensamiento humano consiste primero en abstraer de las cosas de la experiencia sensible, y después unirlas o separarlas en nociones complejas bajo la dirección de los primeros principios.

Así se elaboran las «esencias específicas» cuyas definiciones nos darán la formula.

Mientas que el espíritu no percibe inmediatamente si dos inteligibles deben unirse o dividirse, sí tiene la habilidad de compararlas con un mismo tercer término (r*azonamiento*). La percepción de la relación que los dos primeros términos tienen con el tercer término (*término medio*) facilita la percepción de la relación entre ellos dos.

El recurrir a intermediarios lógicos—proceso *discursivo*, *discurrere*—revela una imperfección, esto es indudable, pero es indispensable al progreso del pensamiento humano.

Uno comprende fácilmente que el razonamiento no difiere esencialmente de la síntesis o del análisis lógico que obra entre los dos términos.

Añadimos que la unión o división de dos términos—el juicio—no difiere esencialmente de la simple aprehensión. Un poder no tiene más que una operación. La inteligencia ve abstractamente que alguna cosa es. Sin importar lo que haga, ella lo ve y no puede ver otra cosa. En la simple aprehensión, ella ve un término inteligible. En el juicio, sigue viendo un término inteligible, a saber, la identidad de dos términos colocados simultáneamente a su vista.

Santo Tomás se pregunta si la inteligencia puede conocer múltiples objetos simultáneamente. No, responde él, si no es en el sentido de que el juicio aprehende formalmente un término común a muchos.

> Sīcut ad ūnitātem mōtus requīritur ūnitās terminī, sīc ad ūnitātem operātiōnis requīritur objectī...Et sīc intellēctus noster simul intelligit subjectum et prædicātum, prout sunt partēs ūnīus prōpositiōnis ; et duo comparāta, secundum quod conveniunt in ūnā comparātiōne. Ex quō patet quod multa, secundum quod sunt distīncta, nōn possunt simul intelligī ; sed

> secundum quod ūniuntur in ūnō intelligibīlī, sīc simul intelliguntur[58].

Decíamos hace un instante, que la labor del pensamiento tiene por resultado la formación de objetos inteligibles complejos bajo la dirección de los principios.

Por otro lado, la inteligencia aplica estas nociones a las cosas de la experiencia y se encarga a comprender cómo y en qué medida esta aplicación es legítima. Ella se cuestiona a fin de saber si las cosas de la experiencia autorizan o no la afirmación de que existe un orden de realidad inmaterial, trascendental.

Estos problemas pertenecen a la *criteriología*, que consideramos como dependiente de la ciencia de ideología.

El estudio psicológico de la evolución del pensamiento se conformará de dos objetos: el desarrollo *subjetivo* del pensamiento. —Su progreso hacia el conocimiento de las *realidades objetivas*.

[58] *STh* I-IIae, q. 58, a. 2.

Índice

Tratado primero: de la vida vegetativa.....1
Cuestión 1ª: De la noción de la vida en común.....1
Artículo 1º: Donde se considera la vida de acuerdo al aspecto científico.....1
Artículo 2º: Donde se considera la vida bajo el aspecto filosófico.....10
Artículo 3º: Donde se considerará la finalidad y los grados de la vida.....29
Cuestión 2ª: Del principio de la vida en común....43
Artículo 1º: Del organicismo.....43
Artículo 2º: De la generación espontánea.....55
Artículo 3º: Del animismo.....64
Cuestión 3ª: Del alma vegetativa y sensible.....74
Artículo 1º:De los poderes y operaciones del alma vegetativa.....74
Artículo 2º: Del alma sensible.....83
Artículo 3º: Algunas disquisiciones acerca del alma vegetativa y sensible.....93
Tratado Segundo: Del alma humana considerada como sustancia..... 108
Cuestión 1ª: De la naturaleza y origen del alma humana.....108
Artículo 1º: ¿El alma humana es una sustancia?, ¿es esta sustancia igual en todos los hombres?.....109
Artículo 2º: De la simplicidad del alma humana.....122
Artículo 3º: De la espiritualidad del alma humana.....131

Artículo 4º: De la incorruptibilidad del alma humana o la inmortalidad.....160
Artículo 5º: Del origen del alma humana.....186
Artículo 6º: Se forma una noción completa del alma racional.....203
Cuestión 2ª: De la unión del alma con el cuerpo.210
Artículo 1º: De la naturaleza de la unión del alma del cuerpo.....210
Apéndice A: El hilemorfismo.....i
Apéndice B: El proceso del pensamiento.....vi